

منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية

(دراسة في تراث ابن حزم)

تأليف

د. أحمد طاهر عبدالرحمن النقيب

تقديم

أ.د. محمد خير البقاعي



التقديم

الحمد لله الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ، والصلاة والسلام على نبيه الذي جاء رحمة للأمم ، أما بعد :

فقد روي عن أحد الكتاب المصريين القدماء خخبر سنوب أنه قال : «**ليت لي أحاديث مجهولة ، وعبارات فصيحة بلغة جديدة لم تستعمل من قبل ، خالية من التكرار المألوف ، مكتوبة بلغة غير اللغة التي كان يتحدث بها أجدادنا**» [(1)] . تذكرت هذا القول وأنا أقرأ بتكليف من شيخي الجليل أبي عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري - حفظه الله - كتاب الدكتور أحمد طاهر عبدالرحمن النقيب «**منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية ، دراسة في تراث ابن حزم**» . أبديت على الكتاب بعض الملاحظات ، فكلفني الشيخ - حفظه الله - بكتابة تقديم للكتاب . ولما كان التقديم هو العتبة الأولى التي يطؤها قارئ الكتاب، فإنها ينبغي أن تكون تهيئة له؛ ليدخل عالم الكتاب الرحيب ، ووجدت نفسي والحالة هذه لن أقدم شيئاً لو أعدت الكلام عن موضوع الكتاب، فرأيت أن أتحدث عمًّا أسميه «معاناة النصوص» ، وأقصد به بالمصطلح النقدي الحديث تلقيها، وتفسيرها . وقد كان ابن حزم أحد أبرع المتلقين الذين تلقوا وفسروا وأبدعوا في مجالات كثيرة فجاءت كتبه حصيلة لتلقي علوم الأولين تلقياً واعياً يخرج عن إطار التكرار واجترار الآراء .

---

(1) انظر كتاب : و . ك سمبسون (محرر) كتاب **أدب مصر القديمة** ، المنشور في نيوهافن ولندن ١٩٧٢م، ١٩٧٣م، ص٢٣٠ - ٢٣٣ ، وانظر كتاب : **الكتاب في العالم الإسلامي** : تحرير جورج عطية : ترجمة عبدالسلام الحلوجي ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، أكتوبر ٢٠٠٣م، ص٢٦٤.

لقد أصاب ابن حزم في كثير من آرائه ، ولكنه أخطأ في مسائل أخرى يجد القارئ تفصيل ذلك في كتابات الشيخ أبي عبدالرحمن وغيره ممن خبروا مؤلفات ابن حزم وفكره ، وطريقته في النظر إلى الأمور . وإن هذه الدراسة كما يقول صاحبها في مقدمته « ... خطوة في درب فهم النصوص بالطريقة المنهجية الصحيحة البعيدة عن الإفراط أو التفريط ، ومحاولة جادة لإقامة هذا الحوار البناء الذي يرمي إلى إعادة اكتشاف جهود سلف هذه الأمة الأفاضل في دراسة الخطاب الشرعي» .

ولعل هذا الهدف يذكرنا بالوضع الراهن الذي تعانيه الأمة في فهم تراثها، وغلو بعض الفئات في هذه القراءة ، والوصول من خلال ذلك إلى إتيان المنكرات بالاعتماد على قراءات منحرفة لنصوص التشريع الإسلامي الثابتة.

وتحليل الخطاب علم برع فيه العلماء العرب ممن أجادوا التوفيق بين العقل والنقل ، وكتب ابن حزم في غالبيتها نوع من تحليل الخطاب بجميع أنواعه ، الخطاب الشرعي ، والخطاب الاجتماعي ، وخطاب الأديان المقارنة وغير ذلك من المعارف التي ألف فيها ابن حزم . كان ابن حزم ينطلق من التصور اللغوي ودوره في تأويل النصوص . والتصور اللغوي قضية لها خطرها في الدراسات الأسلوبية الحديثة التي تعد أن نقطة الانطلاق في أي تحليل أسلوبي هي اللغة التي تحتفظ في كينونتها بآثار القرون مخزنة تظهر للمنقب البارع في تاريخها؛ لذلك تفاوت الناس في تأويل النصوص لتفاوتهم في فهم طبيعة اللغة وطبقاتها والأبعاد الفكرية المختزنة فيها والتي لا يمكن إثارتها إلا بالاعتماد على الأساس الثاني من أسس منهج ابن حزم في قراءة النصوص وهو السياق اللغوي وتأثيره في تأويل النصوص . والسياق اللغوي يساعد على

فهم النصوص والابتعاد عن تشويهها كما يحدث عندما نبترها من سياقها ونأتي بها منعزلة لا سابق لها ولا لاحق . إن الحدس والتعاطف هما سمتان من سمات تحليل الخطاب ، والحدس فطري ولكنه يحتاج إلى تدريب وصقل ولا يكون صقله إلا بما سميناه معاناة النصوص قراءة وتدبراً ، ومن هنا كان تحقيق النصوص وتقديمها مجلوة هو الخطوة الأولى نحو تأويلها ؛ لأن التحقيق محاولة لإقرار النص في حالته اللغوية المثلى ، في السياق الذي جاءت فيه . وقارئ كتب ابن حزم و«الفصل» على وجه الخصوص يجد أن ابن حزم محقق في المكان الأول ، يقدم النصوص في سياقها مما يجعل تأويلها يتم في الإطار الذي يكفل لها الابتعاد عن الانحراف ، وفرق بين الانحراف والخطأ ؛ لأن الخطأ يسهل التراجع عنه عند بروز الأدلة: أما الانحراف فيتحول إلى أيديولوجيا تصم وتعمي. أما التعاطف فلا يعني فقدان الموضوعية ، ولكنه يعني النظر إلى النصوص بعين الحدب والعناية ؛ لتبوح تلك النصوص بمكنوناتها، فالتعاطف يكون في الجهد المبذول في تثقيف النفس وخدمة النصوص . وفهم لغة العرب وسياقاتها ، وهو الشرط الأساس لفهم نصوصها، لا يكون إلا بمراعاة ما سماه العلماء العرب : مذاهب العرب في كلامها ، وهذه المذاهب تخفى على من لا يمتلك الأدوات اللازمة لها، مما يدخل في باب التعاطف . إن ما سماه ابن جني «شجاعة العربية» يؤثر في فهم السياقات والبنى التي يؤدى بها المعنى والمغزى، والتمييز بين المعنى والمغزى خطوة مهمة من مهمات التأويل الذي ينصب على المغزى: أما التفسير فينصب على المعنى الذي يشترك في فهمه العام والخاص : أما السياق الخارجي للنصوص فيدخل فيه كل ما يسهم في تشكيلها ، ويؤثر في بنيتها من مؤثرات اجتماعية

واقتصادية وسياسية ودينية وغير ذلك . لقد توافرت لتحليل الخطاب الذي قام به ابن حزم وتلمس ملامحه مؤلف هذا الكتاب كل تلك الشروط التي جعلت ذلك التأويل يدخل في باب براعة القول التي لا يدركها إلا الراسخون ممن أفاء الله عليهم بالقدرة على فهم لغة العرب وسياقاتها ، تلك اللغة التي اختارها الله لتحمل آخر الرسالات وأكملها إلى البشرية . ولا أود مغادرة هذا التقديم دون الإشادة بما قدمه الباحث من نتائج اتضحت فيها سعة اطلاعه على تراث ابن حزم ، وقدرته على التحليل والتأليف والخلوص إلى ما ينير القضية التي سخر نفسه لخدمتها . نسأل الله أن ينفع بهذا الكتاب وغيره مما تنهض دار ابن حزم بنشره بين الناس خدمة للغة القرآن وتراث الأمة ، ولحاضرها ومستقبلها ، وأرجو من الله تعالى أن يحفظ شيخنا القائم عليها في ظروف أحبطت كثيراً من أصحاب دور النشر الساعين إلى المنفعة المادية فتوارت مؤسساتهم أو أنها تحولت إلى حوت يبتلع جهد الكثيرين من مؤلفين وعاملين . والله سبحانه وتعالى أعلم بعباده ومكنونات صدورهم يجزيهم بما عملوا ولا يظلم أحداً نقيرا، وصلى الله على رسوله محمد الذي أرسله شاهداً ونذيراً ، وعلى آله وصحبه بكرة وأصيلا .

الرياض ١٩/١١/١٤٢٤هـ الموافق ١١/١/٢٠٠٤م

كتبه

أ. د. محمد خير البقاعي

المقدمة

من أهم وظائف الفقيه، أو المفسر محاولة النظر في وجوه النصوص ؛ ليقف على دلالتها، ومراد الله تعالى ورسوله ﷺ [1] ، وهذا العمل ليس بالهين: لأنه يحتاج إلى أدوات وإمكانات بمجموعها يتهيأ للناظر صحة النظر في النصوص .. وهذه الأدوات تعكس اهتمام الناظر بالنص ؛ ولذلك فهي تتنوع من مفسر إلى الآخر .. وإذا كان اهتمام المفسر هو البحث عن الدلالة واستخراجها : فإن اهتمام الفقيه كذلك ؛ لأن كلاً منهما يستصحب أدوات التحليل الخاصة به : ليتسنى له بمقتضاها الوصول إلى مراد النص ومعناه، وكلما كانت الأدوات أوفر كان التأويل أوفق[2].

وإذا كانت مساحة هذه الأدوات عند غير الظاهرية أوسع: لأنهم يثبتون القياس والتعليل والأسباب والمقاصد، وقول الصحابي والاستحسان إلخ .. وهي كلها أمور ينكرها الظاهرية : فهل يُفهم من ذلك أن تعامل الظاهرية مع النصوص

---

(1) انظر في هذا : الشاطبي ، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ) : الموافقات في أصول الشريعة (٨٧/٢) - بيروت : دار المعرفة (د . ت) ، وحول هذا انظر لابن حزم : الأصول والفروع (٣٦/١) تح : د. محمد عاطف العراقي ، ود . سهير فضل الله ، ود . إبراهيم هلال - ط١ - القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨م .

(٢) استعمل «التأويل» بمعنى التفسير عند بعض المتقدمين كالطبري وابن عطية، كما استعمل التأويل بمعان أخرى كالتقدير والتدبير ورد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر بدليل أو بدون دليل؛ وبذلك فإن الباحث يستريح إلى ترجيح مصطلح التأويل على مصطلح «التفسير»؛ ليشمل الجهود المتعلقة بفهم النص من تفسير الآي وشرح الحديث . وانظر حول هذا المعنى الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (٥٠٢هـ): معجم مفردات ألفاظ القرآن /٢٧- بيروت: دار الفكر للطباعة (د . ت) وابن الأثير، المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ) : النهاية في غريب الحديث والأثر (٨٠/١)- القاهرة: دار الفكر، (د . ت) وابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) : لسان العرب (١٧٢/١) و(٣٤١٢/٥) - القاهرة : دار المعارف ، (د . ت) .

كان عاجزاً، أو إن أدوات ووسائلَ أخرى توسلوا بها لاكتشاف دلالة النص ومعناه؟..

هذا سؤال مهم، وستحاول الدراسة الإجابة عنه. ومن المفيد تسجيله في هذا المقام: أن المدرسة الظاهرية لم يُنظر إليها إلا بمنظار فقهي أو أصولي أو كلامي لا غير، ولذلك لم يدرس جهد المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الشرعية وتأويلها قط، ولعل إطلالة على الكتب التي أرَّخت أو رصدت اتجاهات التفسير وخصائصه يتأكد لك بها أن هذه المصادر لم تشر من قريب أو بعيد إلى هذا الجهد التأويلي من جهة علماء الظاهر - ولا سيما ابن حزم الأندلسي[1] - وكأن الظاهرية في منأى عن هذا الميدان مع أنهم من أكثر الناس تعظيماً

(١) مثلاً ، لم يترجم السيوطي (جلال الدين) ، عبدالرحمن (٩١١هـ) لابن حزم، علي بن أحمد في كتابه «طبقات المفسرين» تح : علي عمر ·- ط ١ ·- القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م . وكذلك فعل الداودي ، محمد بن علي أحمد (ت ٩٤٥هـ) في جزئيه من كتابه «طبقات المفسرين» تح : علي عمر ·- ط ٢ ·- القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م . وحين ذكر الذهبي ، محمد حسين (ت ١٩٧٦م) اتجاهات التفسير والمفسرين وخصائصهم ومناهجهم لم يشر إلى المدرسة الظاهرية ولا إلى ابن حزم ، انظر له : التفسير المفسرون (ثلاثة أجزاء) ·- ط ١ ·- القاهرة : مكتبة وهبة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م . ونجد الأمر نفسه عند مناع القطان وكتابه «مباحث في علوم القرآن» ·- ط ٧ ·- مكتبة وهبة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

هذا وتوجد بعض الدراسات المتخصصة في الدرس التفسيري الأندلسي ، منها دراسات :

١ - إبراهيم أحمد الواقي: التفسير وعلوم القرآن في المغرب الإسلامي من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري ... وهو بحث مقدم إلى ندوة الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات بمكتبة الملك عبد العزيز بالرياض ، السعودية ١٥-١٩ جمادي الأولى ١٤١٤هـ - ٣٠ أكتوبر إلى ٣ نوفمبر ١٩٩٣م وليس في البحث إشارة واحدة إلى جهد المدرسة الظاهرية إلاّ ما ذكره (ص ٢٩) من نسبة كتاب الناسخ والمنسوخ إلى ابن حزم (وهو مشكوك فيه ، ثم ذكر أن كتاب الإحكام لا يخلو من تحقيقات وأنظار في القرآن وعلومه ! .

٢ - فهد بن عبد الرحمن الرومي: منهج المدرسة الأندلسية في التفسير، صفاته وخصائصه، وهو مقدم إلى الندوة المشار إليها آنفاً، وهو غُفْل من أي إشارة إلاّ ما ورد في (ص٢١) من رفض المدرسة الأندلسية المذهب الظاهري، ثم نقله كلام أبي بكر بن العربي وابن عطية وابن الجزي وغيرهم. ==

وتحرياً للنصوص وبحثاً عنها ؛ فكيف تنكر جهودهم في تأويل النصوص[1]؟.

ومن هنا، فإن هدف الباحث هو دراسة النصوص الظاهرية للخروج بمنهج يمثل أدوات وآلات الفهم والاستنباط والتوجيه الظاهري، وقد اجتهد الباحث في سبيل هذا الغرض عاماً كاملاً؛ فوجد من العسير عليه الإحاطة بجهد الظاهرية عموماً ولا سيما أن أغلبه مفقود ؛ ولذلك وجد من المناسب اختيار نموذج أعلى يمثل هذه المدرسة، فكان ابن حزم الأندلسي الذي يمثل حضوراً لا ينكر في ثقافتنا الإسلامية منذ ألف عام تقريباً إلى يومنا هذا، فهو عميد مدرسة علمية استوعبت الدراسات الإسلامية من تفسير، وأصول وفقه وعقيدة، وسيرة، وكلام، ولغة إلخ .. ومع أن هذه المدرسة استعْدت أكثر مما استقطبت، ونفرّت أكثر مما جذبت، إلاَّ أنها مثَّلت التصور الظاهري الذي نهجه، وأنضجه، وأمّ الناس فيه الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الذي ولد «بقرطبة» سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي بقرية «مُنْت لَيْشم» سنة ست وخمسين وأربعمائة عليه من الله الرحمة والرضوان[2].

== ٣ - مصطفى إبراهيم المشني : مدرسة التفسير في الأندلس ٠ - ط ١ بيروت : مؤسسة الرسالة أول المحرم ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م . وقد استعرض الكتاب بأبوابه الأربعة جهود أئمة التفسير ومناهجهم واتجاهاتهم مع تداخلات كثيرة - دون أي إشارة مطلقاً إلى الظاهرية كونها مدرسة أو إلى ابن حزم كونه أندلسياً ! .

(١) ولا يعتذر عن هذا التجاهل بأن ابن حزم مثلاً ليس له جهد مفرد مستقل في التفسير ؛ ذلك أن الكتب المترجمة له - وسيأتي ذكرها - عندما تناولت مصنفاته ذكرت بعض كتبه المستقلة في التفسير ، مثل: كتاب في تفسير ﴿حتى إذا استيأس الرسل﴾، ورسالة في آية : ﴿فإن كنت في شك مما أوحينا إليك﴾.

(٢) انظر ترجمته مستوفاة عند: الحميدي، محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي (ت ٤٨٨هـ): جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس / ٣١١٢٠٨، الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦م. وابن بشكوال، خلف بن عبد الملك (ت ٥٧٨هـ): كتاب الصلة (٤١٥/٢) الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦م . والضبي ، أحمد بن يحيى بن أحمد (ت ٥٩٩هـ) : بغية ==

....

== الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس رقم ١٢٠٤ص/٣٠٣ مطبعة روخس بمدينة مجريط - ١٨٨٤م . ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ): معجم الأدباء (٢٣٥/١٢-٢٥٧)٠- بيروت : دار إحياء التراث العربي (د . ت) . ابن خلكان ، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ) : وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان (٣٢٥/٣ - ٣٣٠) تح : د . إحسان عباس ٠- بيروت دار الثقافة (د . ت) . ابن سعيد ، علي بن موسى (ت ٦٨٥هـ) : المغرب في حلى المغرب (٣٥٤/١-٣٥٧) تح : د . شوقي ضيف ٠- ط٣ ٠- القاهرة: دار المعارف ، ١٩٨٧م . ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ): درء تعارض العقل والنقل (١٢٥/٦ - ١٢٦) تح : د. محمد رشاد سالم ٠- القاهرة : مكتبة ابن تيمية (د . ت) ، وله مجموع الفتاوى (١٨/٤ ، ٩٩) و(٢٥٩/٩) و (٢٥٠/٢٧) جمع: عبد الرحمن بن محمد وولده٠- القاهرة مكتبة ابن تيمية (د. ت) وله أيضاً : منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٤٤، ٤٧٠) و (٤٠١/٢) تح : د . محمد رشاد سالم ٠- ط٢ ٠- القاهرة : مكتبة ابن تيمية ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م ، والذهبي ، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ) : تذكرة الحفاظ (١١٤٦/٣ - ١١٥٥) ٠- بيروت : دار الكتب العلمية (د . ت)، وله: سير أعلام النبلاء (١٨٤/١٨ - ٢١١) تح : شعيب الأرناؤوط ومحمد العرقسوسي ٠- ط١٠٠- بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م . واليافعي اليمني ، عبد الله بن أسعد ابن سليمان (ت ٧٦٨هـ): مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان (٧٩/٣-٨١)٠- ط٢٠- مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م . ابن كثير ، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ) : البداية والنهاية (٩١/١٢ - ٩٢) ٠- القاهرة : دار الفكر العربي (د . ت) . وابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ) : لسان الميزان (١٩٨/٤ - ٢٠٢) ٠- ط ٢ ٠- بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م . والسخاوي ، محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢هـ) : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ /٢٠٢ ، ٢٠٥ ، دراسة وتحقيق : محمد الخشت ، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر ١٩٨٩م . المقرى التلمساني ، أحمد بن محمد (ت ١٠٤١هـ) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (١٥٤/٤ ، ١٥٥) و(٩٧/٥ ، ١٢٦) تح وفهرسة: يوسف الشيخ محمد البقاعي٠- ط١ ٠- بيروت: دار الفكر للطباعة - ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م . ابن العماد الحنبلي ، عبد الحي بن عماد (ت ١٠٨٩هـ) : شذرات الذهب في أخبار من ذهب (٣ / ٢٩٩) ٠- بيروت : المكتب التجاري للطباعة ، (د . ت) ... وتعد ترجمة ابن عقيل الظاهري ، محمد بن عمر - وتقع في أربعة أسفار كبار - أوعب ما جمع عن ابن حزم ، انظر له : ابن حزم في ألف عام ج ١ / ج ٤ ٠- ط ١ ٠- بيروت : دار الغرب الإسلامي ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .

ويعد كلُّ ما كتب ابن حزم من فروع العلم المختلفة من : حديث وأصول وفقه وعقيدة ... إلخ مادة للدراسة، وهي مادة واسعة؛ إذ كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام[1] .

وعلى الرغم من فقد كثير من كتبه، اجتهد القدماء كالذهبي[2] والمحدثون[3] بذكر الموجود من كتبه التي وصلت إلى نحو من ثلاثة وأربعين ومائة كتاب ورسالة[4]. وقد عكفت على دراسة كثير من هذه المصادر[5].. تشمل شروح وتفسيرات ابن حزم للنصوص؛ وذلك كله ليتسنى للباحث التعرف على أبجديات وأدوات التصور الظاهري وتطبيقاته على مستوى النصوص؛ ليخرج من ذلك بنتائج يستطيع بها صوغ ما يمكن أن يكون منهجاً متسقاً مع أصوله المقررة نظرياً؛ وبذا فإن الدراسة تهدف أيضاً إلى محاولة اكتشاف المنهج العام لدراسة النصوص الشرعية عند ابن حزم، ثم اختبار هذا المنهج بصورة تطبيقية من خلال نماذج من النصوص؛ لنرى هل استقام هذا المنهج أم لا؟.. وهي حين

---

(١) فقد ذكر ولده الفضل أنه اجتمع له بخط والده أربع مئة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. انظر ما نقله الذهبي : سير أعلام النبلاء (١٨/١٨٧) .

(٢) انظر له : سير أعلام النبلاء (١٨/١٩٣ - ١٩٧) .

(٣) انظر في هذا إحسان عباس : رسائل ابن حزم ١/٨ - ١٥ المقدمة -٠ ط ١ -٠ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠م . وعمر فروخ : ابن حزم الكبير / ٥٨ - ٣٦ -٠ ط١ -٠ بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م . وعبد الحليم عويس : ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري / ١١٠ - ١١٤ -٠ ط ٢ -٠ القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٨م . وانظر: هذا الباحث المدقق ابن عقيل الظاهري في مقدمته للذخيرة من المصنفات الصغيرة ، السفر الأول -٠ ط ١ -٠ السعودية ١٤٠٤هـ ، وانظر له أيضاً : ابن حزم في ألف عام (٣/٥) .

(٤) انظر عبد الحليم عويس : ابن حزم وجهوده /١١٧ ، وهو أوعب مما وصل إليه صلاح الدين بسيوني رسلان في رسالته للدكتوراه (سيأتي بيانها) ص /٥٢ .

(٥) انظرها في قائمة المصادر ، وهي باعتبار المستفاد منه فعلاً .

تهدف إلى ذلك فإنها تجيب عن ذلك وتحل إشكال سؤال كثيراً ما أشار إليه المتقدمون والمحدثون، وهو : هل استقام لابن حزم منهج في درسه الأصولي والفقهي من جانب ، ودرسه الكلامي والعقدي من جانب ، آخر؟[1] .

ومما دفع إلى شحذ الهمة في هذا البحث: أنه على الرغم من تعدد الدراسات عن ابن حزم، لم يستطع أحد إلى الآن أن يقف على حقيقة المنهج الظاهري في دراسة النصوص الشرعية ، هذا المنهج الذي وظفه وطبقه ابن حزم في مجالات النصوص الشرعية كلها.. وفي فروع المعرفة[2]، ومن هذه الدراسات[3]:

١ - **ابن حزم وآراؤه الكلامية والأخلاقية** : رسالة تقدم بها صلاح الدين بسيوني رسلان لنيل درجة الدكتوراه من آداب القاهرة - قسم الفلسفة - ١٩٧٨م، وطبعت الرسالة - بعد حذف الباب الثاني كاملا وهو المتعلق بالآراء الكلامية - بعنوان كتاب الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق،

---

(١) لقد ذكر ابن كثير - مثلاً - في البداية والنهاية (٩٣/١٢) أن ابن حزم كان ظاهرياً في الفروع ، وكان مع هذا أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات.. هذا وقد ذهب طه الحاجري في ابن حزم صورة أندليسية ص /١٢٦ ٠- القاهرة : الفكر العربي (د . ت) إلى أن ابن حزم ظاهري في العقائد كما هو ظاهري في الفقه والتشريع . ووافقه على ذلك صلاح الدين بسيوني في رسالته : ابن حزم وآراؤه ص / ٥٥٠ ، وأيضاً سعيد بنكروم محمد في صدر رسالته المنهج الظاهري في العقائد عند ابن حزم . ماجستير بدار العلوم - قسم الفلسفة - ١٩٨٦م.. ذهبوا إلى هذا المذهب (وهو جيد) ، لكن لم يظهروا هذا المنهج وكيف استقام له في جانب الاعتقاد ؟ .. كذلك لم يحلوا إشكال توهم التناقض عند ابن حزم في باب صفات الإله .

(٢) ولعل هذه النتيجة هي ما توصل إليه ابن عقيل الظاهري حين أنحى باللائمة على جميع الدارسين لابن حزم من مؤيدين ومعارضين - لم يستثن منهم أحداً - في أنهم لم يحسنوا تصور المذهب الظاهري . انظر لابن عقيل ، ابن حزم في ألف عام (١٢/٤) .

(٣) رتبت هذه الدراسات طبقاً للمجالات (الكلامية والعقدية - الفقهية والأصولية - اللغوية) ، ويعني الباحث مدى قرب أو بعد هذه الدراسات من تصور المذهب الظاهري واستبطانه .

جامعة القاهرة - ١٩٨٥م، وهي مقسمة إلى مقدمة وثلاثة أبواب .. أمَّا المقدمة فقد ذكر فيها ما تمتاز به رسالته عن رسالة الدكتوراه لسهير «أبو وافية»(١) من أنها تحتوي على فصول جديدة لم يرد لها ذكر في رسالة الدكتورة سهير، وهي فصول اللغة والجدل ومقارنة الأديان والمنطق ومشكلة خلق القرآن والأخلاق والسياسة. أمَّا الباب الأول (مدخل إلى آراء ابن حزم) ففيه فصلان: الأول، عن حياة ابن حزم ومؤلفاته واتجاه تفكيره. والثاني عن اللغة والجدل والمنطق عند ابن حزم. وأمَّا الباب الثاني (آراء ابن حزم الكلامية) فقد أورد تحته ثلاثة فصول: الأول، إثبات حدوث العالم، والثاني، وحدانية الذات والصفات، والثالث مشكلة خلق القرآن . وأخيراً الباب الثالث (الأخلاق والسياسة) يقع في فصلين : الأول، الأخلاق، والثاني، آراء ابن حزم في السياسة.

ويلاحظ أن الباحث خلط بين مفهوم الظاهر عند ابن حزم وعند غيره كابن تيمية؛ بل من نتائجه مجمل دعواه أن ابن تيمية سلك مسلك ابن حزم في باب الأسماء وصفات الإله!!.. وأمر آخر وهو أنه عندما عقد فصلا كاملاً عن صفات الإله فإنه لم يحل إشكال التعارض عند ابن حزم على الرغم من اطلاعه على «الفصل» و «الأصول والفروع» .. وهناك أمر ثالث - وهو الأهم - أنه لم يظهر لنا ماهية المنهج الظاهري في الفروع التي درسها عند ابن حزم، ولا كيفية توظيفه له على مستوى النصوص ؛ الأمر الذي يبعد هذه الدراسة عن دراستنا.

٢- ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس لمؤلفه سالم يفوت، وهو مطبوع بالمركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، المغرب، ط١- ١٩٨٦م، وتقع الدراسة في ثلاثة أبواب : الأول يعد مقدمة تاريخية، وأمَّا الثاني فكان منصبا

---

(١) سيأتي توثيق دراستها بعد قليل .

على الجهد الأصولي الحزمي محاولا تجسيد بعض المفاهيم الأساسية للنظام الفكري الحزمي من الذي نص عليه ابن حزم في كتبه ولا سيما «التقريب» و«الفصل»، وأمَّا الباب الثالث فأسسه لمناقشة إشكال علم الكلام في الثقافة الإسلامية من خلال مواقف أصحاب المذاهب وموقف ابن حزم ؛ لينتهي إلى أن إقصاء علم الكلام من دائرة الشرع يشكل مع الاهتمام بالعقل السمة المميزة للمشروع الثقافي الحزمي الذي يحرص على إعادة تأسيس العلاقة بين المعقول والمنقول مع الاعتراف لكل منهما بالشرعية ومشروعيته وحقه في البقاء والوجود . ومع جدية الدراسة وإفادة الباحث المتعددة من محاوراته ومناقشاته إلاَّ أن الدراسة لم تهتم ببناء المنهج الحزمي بالصورة الكاملة.

٣ - **المنهج النقدي عند ابن حزم**، وهو رسالة تقدم بها فهمي محمد علوان علي عودة لنيل درجة الدكتوراه من آداب القاهرة - قسم الفلسفة - ١٩٨٥م، وتقع الدراسة في مقدمة وبابين .. تناول في المقدمة عدة قضايا هي: المنهج النقدي وأصول الفقه - معنى المنهج النقدي - دور المنهج النقدي .. وظاهر أن منطلقه في هذه المفاهيم فلسفي وليس لغوياً ولا عرفياً . ويقصد بالنقد النظر في قيمة هذا الشيء المنقود .. والباب الأول (النقد والعقل) أورد تحته خمسة فصول هي: طبيعة العقل النقدي والعقل والوحي والإلهام ، والنقد العقلي وعلم العقائد والعقل النقدي وأصول التشريع والعقل النقدي والحب . والباب الثاني (النقد التاريخي والتحليل المقارن للأديان) ، تحته أربعة فصول هي: أساس النقد التاريخي عند المسلمين ونقد المصدر أو النقد الخارجي؛ ويقصد به مصادر النقل عند اليهود والنصارى والمسلمين والنقد الداخلي للنص ونقد التصحيح ؛ لأنه يتكلم عن موقف القرآن من الكتب الأخرى والترجمة.

وكان المأمول أن تجيب الدراسة عن عدة أسئلة هي: ما منهج ابن حزم من خلال دراسة ابن حزم استقرائياً وتطبيقياً ثم هل استقام له هذا المنهج في دراسته أم لا ؟.. إن الباحث لم يجب إلا إجابة ساذجة هي أن ابن حزم لا يؤوّل إلاّ في الحدود التي يسمح له بها اتجاهه الظاهري فقط دون تأويل أو تكلف مخرج اهـ[1] .. وثَمَّ أمر آخر ، وهو أن دراسته لم تحل المشكل في موقف ابن حزم من قضية صفات الإله في كتبه، متى أوّل ومتى لم يؤوّل[2] .. وأخيراً لم تظهر لنا الأصول العلمية لموقف ابن حزم - موثقاً بكلام ابن حزم نفسه - في قضايا مهمة مثل قضايا التأويل والقياس والمنطق الأرسطي[3] ؛ وبهذا كله يتبين لنا أن الدراسة لم تبرز فهم ابن حزم للنصوص ولا الأدوات التي استصحبها في هذا الفهم ؛ الأمر الذي يبعد هذه الدراسة عن دراستنا أيضاً.

٤ - **المنهج عند ابن حزم وموقفه من القياس** لأديب نايف ذياب، وهو دراسة منشورة بمجلة دراسات مج/١٤، ع/٧-١٩٨٧م ص/٩٩-١١٥، ومجملها دراسة موقف ابن حزم من المعرفة وذلك في قسمين: الأول يناقش المفهوم الحزمي بخصوص العلم اليقيني والأسس والقنوات التي يقوم عليها، والثاني يعالج طريقة الاستنباط بالمماثلة والتي تسمى بالقياس في الفقه الإسلامي ، وهو القياس الذي يرفضه ابن حزم وينفيه .. وعلى الرغم من جدية الدراسة فإن القصور يكتنفها من عدة جوانب .. منها أنه لم يهتم ببناء المنهج وتطبيقاته ولم يثقف مقالات ابن حزم جيدا؛ ولذلك نراه يدعي أمورا ليست مقررة عند ابن حزم؛ كادعائه إقرار ابن حزم الاستقراء[4] (هكذا!!) ، ورتب على ذلك

(١) انظر : المنهج النقدي /٢٩٦ .

(٢) انظر : المنهج النقدي / ٩١ - ٩٤ .

(٣) انظر صفحاتها على التوالي بالمنهج النقدي : ١٠٧ ، ١١٧ ، ١٣٥ .

(٤) انظر : المنهج عند ابن حزم /١٠٧ .

تناقض ابن حزم في أسس منهجه المنطقي في مسألة ظنية الاستقراء[١] .. وليس الأمر كذلك ؛ بل المسألة على التفصيل كما ستبينه دراستنا هذه [٢] .. ومن ذلك أيضا تشكيكه في البناء المنطقي الحزمي كونه بناء أرسطيا يعتمد على صدق مقدمتيه؛ فيأتي بمقدمتين صادقتين ليكون نتيجة غير صادقة [٣].. وليس هذا هو البناء الصحيح عند ابن حزم كما ستبرزه دراستنا[٤] .. ولكن يشكر للباحث ذكره : أن موقف ابن حزم من الفقه والقياس يدعو المتشرعين إلى بذل الجهد في إحكام قواعد القياس والاجتهاد بشكل عام[٥] .. وهذه توصية وصل إليها الباحث عمليا بفضل الله تعالى[٦].

٥ - **الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري**، وهو رسالة تقدم بها إبراهيم محمد عبدالرحيم لنيل درجة الماجستير من دار العلوم - قسم الشريعة - ١٩٨١م وقد قسمها الباحث إلى أربعة أبواب: الباب الأول يعد مقدمة تاريخية، والباب الثاني عن أدلة التشريع عند ابن حزم، وتحته فصول هي: النص، وبيان النص، والإجماع، والدليل والفرق بينه وبين القياس . والباب الثالث عن الأصول التي رفضها ابن حزم وأخذ بها غيره من الفقهاء ... وتحته أربعة فصول هي: شرع من قبلنا، والتقليد، والرأي، والقياس. والباب الرابع سمات منهج ابن حزم، وتحته خمسة فصول هي: وجوب الأخذ بالظاهر، وعدم تعليل النصوص، ووجوب الاجتهاد، ولغة ابن حزم وأسلوبه.. وعلى الرغم من هذا الجهد المشكور فإن الباحث لم

---

(١) انظر ص ١٨٠ .

(٢) انظر في دراستنا ص /٨٢ .

(٣) انظر ص/١١٠ .

(٤) انظر مثلاً في دراستنا ص /٣٠ .

(٥) انظر ص /١١٥ .

(٦) انظر مثلاً في دراستنا ص /٥٤ .

يهتم ببيان أوجه المنهج الحزمي الذي بمقتضاه خالف الفقهاء والأصوليين، كما لم يتناول الباحث الأسس التي قام عليها عملياً اجتهاد ابن حزم - أو قل تعامله مع النصوص - ؛ وبذلك تكون هذه الدراسة خارجة عن صلب دراستنا.

٦ - **فقه أهل الظاهر ومواضع الخلاف بينه وبين المذاهب الأربعة:** وهو رسالة تقدم بها محمد عبدالرؤوف حسن لنيل درجة الماجستير من دار العلوم - قسم الشريعة - ١٩٨٣م، وتشتمل الرسالة على ثلاثة أبواب: الباب الأول في الأدلة وأهم ما فيه ما يتعلق بموقف الظاهرية من القياس؛ ولكن لم يفرق بينه وبين الدليل الظاهري، كما لم يؤصل لنظرية الدليل عند الظاهرية في ضوء المصطلحات الأصولية المتصلة بالموضوع، ولا سيما فيما يتعلق بمفهوم الخطاب. أما الباب الثاني: فهو استعراض للمسائل الفقهية التي خالفوا فيها غيرهم من الفقهاء، وهي مئتان وعشرون مسألة كلها في المحلى. ويلاحظ : أنه لم يتعرض لحقيقة الخلاف، وماهية الأسس المنهجية التي بها خالفوا الفقهاء. أما الباب الثالث وهو الأهم : فكان بعنوان (الخلاف بين الظاهرية وبين المذاهب الأخرى) وتحته فصلان. الفصل الأول تحدث فيه عن أسس الخلاف بين المذاهب الفقهية، وكأن الباحث لم يطلع على مصنف في هذا الموضوع، أو كأنه من جهة ثانية لم يطالع بوعي أوجه الخلاف بين الظاهرية وغيرهم ليخرج هو بالأسباب؛ ولذلك اعتمد في سردها على كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» لمحمود شلتوت فقط!!. أما الفصل الثاني فقد أتى هزيلاً حيث تعرض فيه لمجمل الحجج عند ابن حزم. وبالجملة فالدراسة خفيفة[1] ولا صلة لها منهجياً بموضوعنا.

---

(١) يلاحظ أن مجموع مراجع الرسالة ومصادرها خمسة وأربعون فقط كان حظ ابن حزم منها أربعة مصادر فقط هي: المحلى والإحكام ومراتب الإجماع والنبذ!! ولا يوجد أي مصنف لأي ظاهري آخر.

٧ - **ابن حزم الأندلسي ونقد العقل الأصولي** : لمؤلفه شرف الدين عبدالحميد أمين، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، ط١ - ١٩٩٥م . ويقع الكتاب في ثلاثة أبواب : الأول تاريخي والثاني منهج ابن حزم في نقد العقل الأصولي ويقع في عشرين صفحة (٥٧ - ٧٨) أورد تحته هذه القضايا: منهج العقل الخالص، منهج النص الخالص، منهج العقل والنص . وهي فصول خفيفة خطابية . أما الباب الثالث فكان بعنوان نسف القداسة ونقد العقل الأصولي، سرد فيه آراء ابن حزم في بعض القضايا الأصولية والفقهية دون دراسة أو تعليق، والدراسة مليئة بالدعاوى التي يحتاج إبرازها إلى تطويل[١] . ويعد الباب الثاني - مع صغره - أهم هذه الأبواب، ولكن لم يبين كيف جمع ابن حزم بين النص والعقل على الرغم من أنه ألقى باللائمة على الدارسين الذين يفصلون بين ابن حزم النصي وابن حزم العقلي[٢] كما لم يبرز منهج ابن حزم المتكامل في دراسة النص الشرعي؛ لهذا وغيره تعد الدراسة ليست ذات أهمية للباحث في دراسته .

٨ - **ابن حزم لغوياً**: وهو رسالة تقدم بها يعقوب يوسف الفلاحي لنيل درجة الدكتوراه من دار العلوم قسم اللغة العربية - ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م . تقع الرسالة في تمهيد وستة أبواب .. أما التمهيد فكان عن الحالة السياسية والاجتماعية واللغوية في الأندلس . والباب الأول تناول فيه سيرة ابن حزم ، والثاني كان عن المظاهر اللغوية في شخصية ابن حزم، وكلها أمور عامة مثل:

---

(١) انظر مثلاً قوله ص /٦٣ : تجمع هذه الدراسة ما تفرق في الدراسات الأخرى ، اعتماداً على ابن حزم نفسه ، ومتتبعاً منهجه في كتبه !! واستقراء بذلت فيه وسعي لكل ما أنتجه العلامة القرطبي تقريباً !!! هـ . وهو لم يرجع إلاّ إلى كتب محددة في مواضع محددة ، فمثلاً لم يرجع إلى الأصول والفروع ، ونقل عن التقريب في المحلى والفصل بالمكرر ، واحداً وعشرين نقلاً !!.

(٢) انظر عنده أيضاً ص / ٦٣ .

سماته الشخصية، واهتمامه بالضبط والشكل، واهتمامه باللغات الأجنبية!! إلخ.. والباب الثالث خص به دراساته وأبحاثه الصوتية، وهو خفيف لم يبرز فيه الجانب الدلالي الصوتي وأثر ذلك في تفسير النصوص . أما الباب الرابع فتناول القضايا الأساسية في اللغة، وأورد تحته أربعة فصول هي : اللغة في نظر ابن حزم ونشوء اللغات وتقسيم اللغات والتفاضل بين اللغات . والباب الخامس موقف ابن حزم من مصادر الإثراء اللغوي، وتحته ثلاثة فصول هي القياس ونفيه له والاشتقاق والسماع والرواية . وهي كلها نقول غير موظفة . والباب السادس تناول قضايا الألفاظ، وتحته خمسة فصول هي: أهمية الألفاظ، وقضايا الاسم، والمسمى والألفاظ المشتركة، وأساليب معاملة الألفاظ المشتركة، وأساليب معاملة الألفاظ وأسماء الله الحسنى . والباحث في دراسته - مع ضخامتها - ينقل الأقوال النظرية ولا يبحث عن تطبيقاتها، ولا يهتم برسم منهج لغوي حزمي حقا يستخلصه من تنظيراته وتطبيقاته وإجراءاته الاجتهادية للنصوص ؛ ولذلك نجد الباحث يدرس أحيانا القضايا اللغوية عند غير ابن حزم ثم يسقطها إسقاطا على ابن حزم دون أن يستقصيها من مظانها[1] ، وبذلك فلا تعلق لدراستنا بهذا العمل.

وتذكر من هذه الدراسات حول ابن حزم - مرتبة بحسب المؤلفين - ما يلي:

١ - أحمد الناصر الحمد . **ابن حزم وموقفه من الإلهيات** .- ط١ .- مكة المكرمة : مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - كلية الشريعة - جامعة أم القرى، الكتاب التاسع والأربعون ، ١٤٠٦هـ.

٢ - زكريا إبراهيم . **ابن حزم الأندلسي ، المفكر الظاهري الموسوعي** .- القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب، ١٩٦٦م.

(١) انظر مثلاً كمثال ص ٩٦ - ١٠٥ .

٣ - سهير فضل الله أبو وافية . **ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية**. دكتوراه، كلية البنات - جامعة عين شمس، قسم الفلسفة ، ١٩٧٤م.

٤ - سيزا أحمد قاسم . **طوق الحمامة لابن حزم ؛ تحليل ودراسة مقارنة** . ماجستير، كلية الآداب - جامعة القاهرة، قسم اللغة العربية وآدابها، ١٩٧١م.

٥ - طه الحاجري . ابن حزم صورة أندلسية.- القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت).

٦ - عبدالحليم عبدالفتاح عويس . **ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**.- ط٢.- القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٣م[1].

٧ - عبدالكريم خليفة . **ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه**.- بيروت : الدار العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٩م.

٨ - عبداللطيف شرارة . **ابن حزم رائد الفكر العلمي** .- بيروت : المكتب التجاري، (د. ت).

٩ - عبدالله بن عبدالله الزايد . **ابن حزم الأصولي** . دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الأزهر ، ١٩٧٤م.

١٠- علي بن جابر بن يحيى فرج . **ابن حزم الأندلسي ومنهجه في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ** ماجستير، كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٤٠٥هـ.

١١- عمر فروخ . **ابن حزم الكبير** .- ط١ .- بيروت : دار لبنان للطباعة، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م.

١٢- محمد أبو زهرة . **ابن حزم، حياته وعصره وآراؤه وفقهه** .- القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.

(١) وهي في الأصل دراسته التي نال بها درجة الدكتوراه في كلية دار العلوم - قسم التاريخ - ١٩٧٧م.

١٣- محمد بن عمر بن عقيل الظاهري. **ابن حزم في الف عام** (أربع مجلدات)٠- ط١ ٠- بيروت : دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م.

- **نوادر الإمام ابن حزم** (السفر الأول - وهو الموجود عندى)٠- ط١ ٠- بيروت : دار الغرب الإسلامى ، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣هـ.

١٤- محمد المنتصر الكتاني . **موسوعة تقريب فقه ابن حزم الظاهرى**٠- ط١٠- القاهرة : مكتبة السنة، ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م.

١٥- محمود على حماية . **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان** ٠- ط١ ٠- القاهرة : دار المعارف، ١٩٨٣م.

١٦- محمود محمد مزروعة . **دراسات في الملل والنحل** ٠- القاهرة : مطبعة العاصمة، ١٣٩١هـ.

كما توجد طائفة لابأس بها من الدراسات حول ابن حزم، ولاسيما مقدمات: إحسان عباس . للأجزاء الأربعة من رسائل ابن حزم، وكلها نشرتها المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ج١، ط١ -١٩٨٠م/ ج٢، ط١-١٩٨١م/ ج٣، ط١- ١٩٨٠م/ ج٤، ط١ -١٩٨٣م.

شوقي ضيف . رسالة نقط العروس في تاريخ الخلفاء . **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة. مج١٣، ج٢، ص٤١ - ٨٩.

بالإضافة إلى كثير من الدراسات والمقالات العربية والأجنبية التي اهتمت بدراسة ابن حزم[1].

وهذه الدراسات مع جدية كثير منها إلاَّ أنها لم تستوعب كثيراً من نصوص ابن حزم، كما أنها لم تستطع أن تجيب عن الأسئلة التي طرحت على

---

(١) انظر الإشارة إلى بعض هذه الدراسات عند عبد المجيد تركي. مناظرات في الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي ، ص١٤، ١٧ ٠- ط١٠- بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

مدار الصفحات السابقة ، مثل : هل تناقض ابن حزم في باب الصفات أم لا؟ وهل اطرد تناقض ابن حزم؟ وإن كان فما تخريج هذا التناقض في ضوء أصول منهجه؟ وهذا السؤال فرع من سؤال آخر أكثر علمية، أعني به : ما هو المنهج الذي اتخذه ابن حزم في دراسة النصوص على مستوياتها ومجالاتها كافة؟ وهل استقام له هذا المنهج العام في سائر دراساته أم لم يستقم؟[1].. إلخ، هذه الأسئلة التي لا تزال تبحث عن إجابة شافية ، ولكن في ضوء تصور كامل يعكس منهجية علمية وثقافة معرفية وظّفها ابن حزم في تأويل الخطاب الشرعي ، وهذا ما ستحاول هذه الدراسة اكتشافه والإجابة عنه.

وقد واجه الباحث عدداً من الصعوبات والمشكلات، فقد سبقت الإشارة إلى حجم مادة ابن حزم التي تمثل دائرة معرفة واسعة؛ ولا يخفى أن دراسة ابن حزم في كل دائرة من دوائر معارفه تستدعي أدوات معينة على فهمه ليتسنى لنا الوصول إلى الهدف المنشود، وهذا ما حاول الباحث إمداد نفسه به مستعينا بالله تعالى. كما لا يمكن الوصول إلى منهج متكامل حزميّ إلا بقراءة هذا التراث الواسع ثم محاولة تطبيق واختيار ما توصل إليه من قناعات منهجية . ولا يخفى ما في هذا من الجهد والمشقة ؛ ذلك أن ملاحظات ابن حزم النظرية أو التنظيرية تجدها متفرقة في كتبه، فقد تجد في المحلى، والفصل مثلا ما لا تجده في الإحكام والنبذ [2] الأمر الذي يتحتم معه سبر غور هذا التراث ومطالعة كثير منه.

---

(١) تساءل الشيخ محمد أبو زهرة في (ابن حزم ص ١٣/ ، ١٤) ، عن موقف ابن حزم ، «هل أسعفته النصوص والآثار في كل استنباطاته ؟ لا نحسب أن النصوص قد أسعفته ... ولابد أنه قد سلك في اجتهاده نوعاً من الاستنباط أياً كان مقداره ... فمن أين ذلك الاستنباط ؟ إن ذلك يحتاج إلى نظر... إهـ ، ولم يقدم منهجاً أكثر من هذا التساؤل.

(٢) انظر في هذا لابن عقيل : ابن حزم في ألف عام (٧٨/٤ ، ٨٠) وحول هذا انظر إحسان عباس: رسائل ابن حزم (٥/٣ - المقدمة) .

أيضاً كان لأسلوب ابن حزم من كثافة دلالية وشحن اصطلاحي أثر كبير في إجهاد محققي نصوص كتبه، وبذلك تفلتت الأخطاء كثيراً في هذه النصوص ناهيك عن الأخطاء اللغوية والتصحيفات المخلة بالمعنى[1] ومن هنا كان من اهتمام الباحث وإجراءات بحثه الاهتمام بضبط النص ضبطاً صحيحا[2]. وفي هذا المقام، لم يطمئن الباحث إلى جهد المحققين في خدمة النص باستثناء العلامة أحمد شاكر في المحلى، فقد كانت الأخطاء كثيرة، والقصور شديداً . من ذلك يروي ابن حزم عن المهلَّب الأسدي[3] فيجعله المحقق المهلب بن أبي صفرة!! والمهلب هذا أمير عالم توفي سنة ٨١، ٨٢هـ!! وتوفي ابن حزم سنة ٤٥٦هـ فكيف هذا؟!! أيضا يروي ابن حزم عن عبدالرحمن بن عبدالله بن خالد[4]، فيزعم المحقق أنه سمع من عمرو بن شعيب وهو متوفى سنة ١١٨هـ فكيف يكون هذا السماع؟!!، والصواب أن المحقق لم يفرق بين عبدالرحمن بن عبدالله بن خالد الذي سمع من عمرو بن شعيب وبين سميه عبدالرحمن بن عبدالله بن خالد الوهراني الذي رحل إلى المشرق وسمع من محدثيه وعنه روى الإمامان ابن حزم وابن عبدالبر[5] . من جهة ثانية نجد تقصير المحققين في تخريج النصوص، حيث يسند الحديث إلى المسند وهو مخرج في الصحيحين[6]، وقد يُرجع في التخريج إلى الكتب العامة مع وجود الحديث في

---

(١) مثل تحريف نصيفه إلى نصيبه ، وانظر في هذا مثلاً الفصل ١٠٣/٣ ، ١٨٧ ، ٢٠٣، ١٩٨ ، ... وكذلك تجد في ج ٤ أكثر من ثلاثة عشر خطأ ، وج ٥ منه أكثر من ثمانية أخطاء فاحشة .

(٢) انظر مثلاً ص / ٢٧ ، ٤٠ ، ٩٥ ، ١٢٣ ، ١٦٢ ، ١٩٤ ...

(٣) انظر الفصل (٢٥٢/٢) .

(٤) الفصل ٣٦٨/٢) .

(٥) انظر ترجمته عند الحميدي : جذوة المقتبس / ٢٧٥ .

(٦) انظر مثلاً : رسائل ابن حزم / تقريب (٢٩٢/٤) .

الصحيحين فلا يرجع إليهما[١]، وقد يعزى الحديث إلى أحد كتب الحديث دون تخريج[٢]، وقد يأتي النص من دون أي عزو أو تخريج[٣]. أما من جهة ضبط المتن، فلعل أكثر المحققين احتفالا بذلك هو الدكتور إحسان عباس ؛ ولذلك كان الباحث يعتمد على تحقيقه غالباً مفضلاً إياه على أي تحقيق آخر[٤].

ولما كان جهد ابن حزم في إطار النص، حيث لم يخرج عنه، بوصفه دالاً بنفسه ومفسراً بذاته ؛ فمن المفترض أن تكون الأدوات التي اعتمد عليها في تحليل النص والاستنباط منه متعلقة بالنص لا تتجاوزه . ولما كان المقصود هو الوصول إلى أسس وقواعد المنهج الظاهري ؛ فإنه لن يبلغ هذا المقصود إلاّ بعد استقراء واسع - قدر الاستطاعة - لهذا التراث الحزمي ، يعقبه استنباط واع عميق ؛ لذلك فإن أوفق المناهج المرشحة لهذه الدراسة .. هو المنهج الوصفي التحليلي . وقد كان من إجراءات الدراسة ما يلي:

١ - محاولة استقراء تراث ابن حزم فيما يتعلق بتأويلاته للنصوص القرآنية والحديثية.

٢ - مناقشته في ضوء المعارف والعلوم القديمة والحديثة.

٣ - توثيق مادة ابن حزم وإصلاح ما وقع بها من أخطاء مع الإشارة إلى ما هو في الأصل بالهامش.

---

(١) انظر : رسائل ابن حزم / تقريب (٢٠٧/٤) ومن هذه الكتب العامة : كشف الخفاء للعجلوني والمقاصد الحسنة للسخاوي .

(٢) انظر ١٦٣/٣ - رسائل/ رسالة التلخيص .

(٣) انظر ١٤٨/٣ - رسالة التلخيص .

(٤) وقد اعتمد الباحث نسخة طوق الحمامة بتحقيق الدكتور إحسان عباس حيث أشار إلى الأوهام الشديدة في تحقيق الدكتور الطاهر مكي للطوق ، انظر نماذج من هذه الأوهام في : (٢٠٩/١، ٢٢٠ ، ٢٤٧ ، ٢٦٩ - رسائل ابن حزم) . إلا أن الباحث اعتمد نسخة الدكتور الطاهر مكي لرسالة مداواة النفوس لجهده الطيب فيها .

- الاجتهاد في توثيق النصوص التي نقلها ابن حزم عن غيره.

- راعيت في المصادر عند التوثيق منها أن ترتب:

أ - زمانيا (الأقدم فالأحدث).

ب - بحسب القرب أو البعد من الفكرة أو الموضوع.

٧ - اصطلحت على إطلاق مصطلح «التأويل» للدلالة على الجهد المبذول في تفسير القرآن وشرح الحديث وتوجيه النصوص.

٨ - اتبعت عدة رموز للاختصار مثل (د ت) أي من دون تاريخ، (تح) تحقيق، (د ث) من دون توثيق.

٩ - لا أجعل رقماً للنقل إلاّ إذا كان مستقلا، وإذا احتيج إلى توثيق مادة بداخله رمزت لها بالنجوم (*) أو بالنجمة المرقمة (*١) مثلا.

١٠- أردفت الدراسة بأربعة ملاحق : للآيات، والأحاديث ، والآثار ، والأعلام.

وراعيت في كشاف الأعلام أن تكون مادته ممن ذكرهم ابن حزم أو لهم صلة لصيقة بالبحث.

قسم الباحث دراسته إلى مقدمة وبابين، **فالمقدمة** تمثل الإطار العام للدراسة، وأما **الباب الأول فهو التصور العقلي ودوره في تأويل النصوص** ؛ وقد قسمه الباحث إلى ثلاثة فصول، الأول: البرهان العقلي ومنهجية الإلزام، **والثاني:** نظرية الدليل، **والثالث:** العقل والشرع . وهذا الباب بفصوله الثلاثة يعد إطاراً معرفياً عميقاً وظفه ابن حزم بشكل جيد في تأويل النصوص وإعادة فهمها وذلك بالتعاون والتضامن مع أداتين معرفيتين هما، النص واللغة وما يلابسهما. ومن هنا كانت دراسة **الباب الثاني: محددات المنهج الحزمي**، الذي يحوي هذه الفصول الثلاثة، الأول : التصور اللغوي ودوره في تأويل النصوص، **والثاني:**

السياق اللغوي وتأثيره في تأويل النصوص، **والثالث** : السياق الخارجي ودوره في تأويل النصوص، ثم كانت **الخاتمة** وبها **نتائج البحث** ثم **الكشافات**.

وبعد ؛ فإن رجاء الباحث أن تصل الدراسة إلى هدفها المنشود وأن تكون فاتحة خير لما يتلوها من دراسات، وخطوة في درب فهم النصوص بالطريقة المنهجية الصحيحة البعيدة عن الإفراط أو التفريط، ومحاولة جادة لإقامة هذا الحوار البناء الذي يرمي إلى إعادة استكشاف جهود سلف هذه الأمة الأفاضل في دراسة الخطاب الشرعي ؛ فإن وفق الباحث إلى طلبته وهدفه، فهذا فضل ربي وله الحمد والمنة، وإن كانت الثانية فعذري أني لم أقصد هذا وأدعو ربي أن يوفقني ويسددني .

* * *

الباب الأول

العقل والتصور المنهجي عند ابن حزم

مدخل:

ينطلق ابن حزم في تصوره عن العقل من منطلق فلسفي، فيذكر أن العقل قوة من قوى النفس[١]، وبالتالي ليس العقل بالجوهر، ولكنه «عرض محمول في النفس»[٢] ؛ أي إن العقل يقوم بالعاقل؛ لأنه يقبل الأشد والأضعف، فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل، وله ضد وهو الحمق أهـ[٣].

ولكن ابن حزم لا يغرب في تصوره الفلسفي للعقل، فالجانب الشرعي الديني يلح عليه دوما ليوجه دلالات العقل وحدوده إلى معان وظيفية توجهت نحو تركيز القيم الكلية المنشودة للديانة . فيقول عن ماهية العقل: «حقيقة العقل: إنما هو تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها .. والعمل بما صححه العقل من ذلك كله»[٤] . ونراه في موضع آخر يحده بقوله : «حد العقل: استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل، وقد نص الله تعالى في غير موضع من كتابه على أن من عصاه لا يعقل»[٥]، وواضح أنه حد توظيفي، ومثله قوله: «وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب على تعديه .. ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم وأنه على

---

١) ابن حزم : الأصول والفروع (٢/٢٧١) .

٢) ابن حزم : الفصل (٥/١٩٨) .

٣) ابن حزم : الفصل (٥/١٩٨) .

٤) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام (١/٢٧) ، مطبعة العاصمة ، القاهرة (د . ت) .

٥) ابن حزم الأخلاق والسير في مداواة النفوس / ٨٣ ، تح : د . الطاهر أحمد مكي - ط ٢ - القاهرة : دار المعرف ١٩٩٢م ، وقريباً منه الإحكام (١/٦) ، وانظر هذا المعنى عند الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ، كتاب ماهية العقل / ٢١٠-٢١٢، وللغزالي (أبو حامد)، محمد ابن محمد (ت ٥٠٥هـ) : إحياء علوم الدين (١/١٠١ ، ١٠٢) ، الدار المصرية اللبنانية (د . ت).

صفة كذا وهيئة كذا كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة»(١) . وعندما تعرض ابن حزم لمعنى العقل لغة، لم يذكر المعاني المعجمية فقط ؛ ولكنه ذكر المعاني الوظيفية أيضاً كما فعل الفلاسفة وصرح به ابن حزم(٢) حيث يقول: «العقل - في لغة العرب - إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل»(٣).

ولا يخفى أن حمل العقل على التمييز والفهم والمعرفة من جانب، واستعمال الطاعات والفضائل من جانب آخر فيه إدراك للمعنى الوظيفي للعقل في أهم جوانبه، وقد تنبه ابن حزم إلى هذه الحيثية ففرق بين العقل والتمييز، لينتهي إلى أن العقل غير التمييز، فكل عاقل مميز وليس كل مميز عاقلا(٤)، ومن أجل تركيز المعنى الوظيفي للعقل، يستفيد ابن حزم من المفردات اللغوية المعجمية التي تربط بين العقل وبين قولهم عقل الظبي إذا : امتنع في الجبل، وعقل الطعام أو الدواء بطنه : إذا أمسكه .. ويقال: عقلت المرأة في خدرها ؛ أي حبست(٥).

يوظف ذلك ليقول: إن العقل سمي بذلك لأن «الإنسان يمنع نفسه به عما

(١) ابن حزم : الإحكام (١/ ٢٨) .

(٢) يقول ابن حزم (١٩٩/٥ - فصل) «والعقل عند جميعهم - يقصد الفلاسفة - هو تمييز الفضائل من الرذائل ، واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل ... ا هـ .

(٣) ابن حزم : الفصل (٥/ ٢٠٠) .

(٤) انظر ابن حزم : ٤١٢/٤ - رسائل / تفسير ألفاظ .

(٥) انظر هذه المعاني عند الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) : كتاب العين (١٨١/١) ط العاني بغداد - ١٣٨٦هـ . وابن فارس . أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) : معجم مقاييس اللغة (٧٢/٤) . ط ٢ ٠- مصر : مكتبة الخانجي ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م . ولابن فارس : مجمل اللغة (٦١٨/٢)٠- ط ٢ ٠- بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م . وابن منظور ، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) : لسان العرب (٣٠٤٦/٤) ٠- القاهرة : دار المعارف (د . ت) . وابن تيمية : مجموع الفتاوى (٣٠٩/٩) وانظر لابن حزم : ٤١٢/٤ - رسائل / تفسير ألفاظ .

لا يمنع المجنون نفسه»[1] ولهذا ، فإن العقل الذي يقصده ابن حزم ذلك العقل الذي يقوم بالتمييز والفهم والمعرفة ليس مطلق العقل؛ ولكنه عقل المكلف المسلم الذي به يعرف حد الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة، وهو العقل عن الله تعالى بطاعته وامتثال أمره.

وإذا كانت الحواس لها إدراك؛ فإن العقل له إدراك، وهو الإدراك السادس؛ أي علمها بالبديهيات، فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل[٢].. وهذه المدركات العقلية لا يشك في صحتها، وقد سماها بديهة العقل وأول الحس[٣]، كما أطلق عليها: بديهة العقل وضرورة الحس[٤] والدلائل الضرورية[٥] والمعارف الضرورية[٦].. إلخ. أما عن العلاقة بين الإدراكين العقلي والحسي فقد أجاب ابن حزم فقال: «وكل هذه الحواس[٧] موصلات إلى النفس، والنفس هي الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها. وهذه الحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق ؛ ودليل ذلك أن النفس إذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة[٨]»!!

---

(١) ابن حزم : الأخلاق / ١٨٣ ، وانظر حوله ابن تيمية : مجموع الفتاوي (٩/٣٠٥) .

(٢) ابن حزم : الفصل (١ /٤٠) .

(٣) انظر ابن حزم : الأصول والفروع (٢/٢٤١) ، ولعل ممن تأثر به كانت ، عمانوئيل : نقد العقل المجرد / ٢١٧ ط ٠ - بيروت دار اليقظة العربية (د . ت) ، حين سمى المدركات أو المعارف الحسية بـ«البديئات» .

(٤) ابن حزم : الفصل (١/٦٠) .

(٥) ابن حزم : الأصول والفروع (٢/٢٧٣) .

(٦) ابن حزم : ٢٨٥/٤ ، ٢٨٦ - رسائل/ التقريب .

(٧) وهي الحواس الخمس: الريح للأنف - الطعم للفم - اللون للعين - الصوت للأذن - اللمس لليد.

(٨) ابن حزم : ٤ / ١٧٥ - رسائل / التقريب ، وانظر في السابق أيضاً ص ٢٩٩ .

وقد ذكر ابن حزم أن الشرع قد جاء بقبول الإدراك بالحس والعقل فقال: «وأما ما أدرك بالحس فقد جاء النص بقبوله بقوله عز وجل ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ ١٩٥]، وسائر النصوص المستشهد فيها بالحواس وبالعقل، فإن الحواس والعقل أصل لكل شيء وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوة..» اهـ[1] ثم يصور ابن حزم طرق المعرفة التي يتوسل بها في الاستدلال والوقوف على الحق بقوله: «وطرق المعارف معروفة ومحصورة، وهي: الحواس والعقل، ركبهما الله في المتعبدين... ثم ما أمر الله بتعرفه وتعرف حكمه فيه مما من عنده عز وجل، وهو القرآن والسنة فقط، وهذه كلها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها»[2].

ظاهر هذا الربط الوثيق بين مصادر الشرع وحجج العقل، فيا ترى ما التصور الحزمي لمنهجية علمية مؤسسة على مراعاة العقل وضوابطه كما أشير. للإجابة عن هذا السؤال الذي يمثل الشق الأول من الدراسة التي تبغي الوصول إلى منهج ابن حزم في تفسير النصوص ؛ فإن هذا الباب سيقسم إلى الفصول الآتية:

الفصل الأول : البرهان العقلي ومنهجية الإلزام.

الفصل الثاني : نظرية الدليل ودور العقل فيها.

الفصل الثالث : العقل والشرع.

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٥ / ٦٧٧ ، ٦٧٨) وفي ذلك انظر أيضاً له : الإحكام (١/١٧ ، ٦٤) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧ / ٩٦١) ، وفي دور العقل والحواس في إدراك الحقائق ، انظر الإحكام (٧ / ١٠٣٣) .

الفصل الأول :

البرهان العقلي ومنهجية الإلزام

توطئة :

يرتبط البرهان في التصور العقلي الحزمي بالتأصيل، ومن ثم فهو يعكس منهجية ابتغاء اليقين المشار إليه آنفا ؛ ولذا نرى ابن حزم يجتهد في صوغ برهانه من المكونات التي يجعلها ضرورية يقينية . وهذا البرهان يوظفه كثيراً في الجدال والمناظرة وإلزام الخصوم، وإظهار ما يراه حقاً ؛ ولهذا كان من المناسب قسمة هذا الفصل إلى هذين المبحثين :

الأول : البرهان العقلي.

الثاني : منهج ابن حزم في الإلزام .

* * *

المبحث الأول :

البرهان العقلي

للاستدلال صورتان : إحداهما خاصة بالبحث، وهي الاستدلال الاستقرائي، والأخرى خاصة بالبرهنة، وهي الاستدلال الاستنتاجي[١]. ولما كان الاستدلال الاستقرائي صحيحاً فيما يتعلق بالتجريبات ؛ وذلك برصد الأجزاء والمفردات للخروج بنتيجة ، ثم اختبارها دوماً حتى يثبت صدقها ؛ فإن هذا الاستدلال يثبته ابن حزم فيما عدا الشرعيات[٢] التي يرى أن الاستدلال الاستقرائي فيها معتمد على الظن ؛ ولذا فإنه ينفيه وينكره[٣].

---

(١) محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث / ٢٧ ٠- ط ٢ ٠- القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٣م .

(٢) انظر ابن حزم : ٤ /٧٠ - رسائل ابن حزم / مراتب العلوم .

(٣) انظر : ص / ٨١ ، ٨٢ من هذا الباب .

ليبقى النوع الثاني من الاستدلال وهو الاستدلال البرهاني - حيث يذهب إليه ابن حزم قائلاً : «إن من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتباً ترتيباً قويما على ما قد بيناه وأحكمناه غاية الإحكام في كتاب التقريب»[1]. والاستدلال البرهاني، أو البرهان العقلي: استدلال عقلي منطقي يقوم على مقدمات تنتج نتيجة[2] . يقول ابن حزم في شأن مصنفاته على مذهب أصحاب الحديث: «واقتصرنا على البراهين المنتجة[*] من المقدمات الصحاح الراجعة إلى شهادة الحس وبديهة العقل لها بالصحة»[3].

والبرهان العقلي عند ابن حزم ينبني على مقدمات ونتيجة، ويكون صادقاً دائماً؛ إذا بني بطريقة صحيحة[4] . يقول: «واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل «القرينة» واعلم أن باجتماعهما - كما ذكرنا - تحدث عنهما قضية ثالثة صادقة أبدا لازمة لا محيد عنها وتسمى هذه القرينة الحادثة «نتيجة»[5] أما صور هاتين القضيتين فإن التي يكون بها اللفظ أعم تسمى كبرى، والأخرى تسمى صغرى، ويقول : «واعلم أن الأوائل يسمون المقدمة التي فيها اللفظ الأعم «مقدمة كبرى» مثل قولك : كل إنسان حي وكل حي جوهر، فالتي فيها يذكر الجوهر هي التي يسمونها «كبرى» لأن اللفظة التي فيها أعم من اللفظة التي في المقدمة الأخرى. وذلك أن الجوهر

(١) ابن حزم : الإحكام (١ /١٥) .

(٢) انظر ابن حزم : الفصل (٢/ ٨٣) . وانظر أيضاً قاسم ، محمود : المنطق الحديث / ١٢ ، ١٣ .

(*) في رسالة فضل الأندلس «المنتخبة» .

(٣) ابن حزم : ٢ / ١٨٦ - رسائل ابن حزم / رسالة فضل الأندلس وذكر رجالها .

(٤) انظر ابن حزم : ٤ /٢٥٧ - رسائل / تقريب .

(٥) ابن حزم : ٤ /٢١٩ - رسائل / تقريب .

أعم من الحي ومن الإنسان، والأخرى يسمونها الصغرى...»[1] وهذه المقدمات يقوم عليها البرهان، ولذلك لا يجوز الكلام في النتيجة إلا بعد إثبات المقدمات فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة[2].

والمقدمات لابد أن تكون صادقة يقينية حتى يكون البرهان ضروريا . يقول: «شرط هذه المقدمات ألا تكذب تارة وتصدق أخرى، فهذا لا يجب أن يلتزم في أخذ البرهان، وإنما ينبغي أن يوثق بما قد تيقن أنه لا يخون أبداً[3]. وما أقرب هذا بما قاله ابن تيمية: «والبرهان إنما يكون برهانا بمواده اليقينية»[4] ؛ ولذ فإن شرط المقدمات في البرهان العقلي الحزمي أن تكون يقينية حقاً، وكذلك حصر ابن حزم المقدمات في الضرورات التي قسمها إلى نوعين : ما يدرك بالحواس ضرورة وما يعلم بالذهن ضرورة[5] وهذه المقدمات الصحاح يستوي في الإقرار بها بنو(*) آدم عليه السلام كبارهم وصغارهم في أقطار الأرض إلا من غالط حسه وكابر عقله»[6] وقد سماها ابن حزم «ضروريات أوقعها الله في النفس»[7] ولا استدلال إلا بها يقول : «ولا سبيل إلى

---

(١) ابن حزم : ٤/٢٢٨ ، ٢٢٩ - رسائل / تقريب .

(٢) ولذلك يرى ابن حزم أن النتيجة قبل بناء المقدمات مجهولة ، ولكن لما بنينا المقدمات التي تعد بمثابة (المعرفة الأولى) أفضت بنا إلى المعرفة التالية، وهي كما يقول ابن حزم (٤ / ٢٢٨- رسائل - تقريب) . أما المعرفة التالية فهي التي تعرف بالمقدمات الراجعة إلى العقل والحس ... ا هـ .
ابن حزم : الفصل (٢/٢٩٩) .

(٣) ابن حزم : ٤ / ٢٢٠ - رسائل / تقريب .

(٤) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٤٢) .

(٥) انظر ص / ٢٣ من هذا الفصل .

(*) في الفصل (بني) .

(٦) ابن حزم : الفصل (١ /٤١) .

(٧) ابن حزم : الفصل (١ /٤١) .

الاستدلال ألبتة إلا من هذه المقدمات، ولا يصح شيء إلا بالرد عليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط»[1].

والبرهان العقلي بصفته نتيجة يتأثر بالمقدمات، فإذا كانت نتيجته مواد مقدماته يقينية كانت يقينية، وإن كانت ظنية كانت ظنية وإن كانت مهملة كانت مهملة، يقول: «إذا استوت المقدمتان فالنتيجة مثلهما، فإن كانتا موجبتين فالنتيجة موجبة، وإن كانتا ضروريتين فالنتيجة ضرورية، وإن كانتا ممكنتين فالنتيجة ممكنة، وإن كانتا مهملتين فالنتيجة مهملة»[2].. ومن هنا فإنه لا يبالي بالموافقة على النتيجة، ولكن الموافقة على المقدمات يعدها الوفاق اللازم الذي به تقوم الحجة إن كانت صحاحا[3].

والبناء البرهاني عند ابن حزم بهذه الصورة يدل على تأثره بالبرهان الأرسطي أو القياس الأرسطي أو الصوري الذي يقوم على مقدمتين ضروريتين منتجتين ضرورة[4] إلّا أن ابن حزم له اجتهاداته في ضبط هذا النسق . فهو لا

---

(١) ابن حزم : الفصل (١/٤٢) و (٤/٢٨٧ - رسائل /تقريب) .

(٢) ابن حزم: ٤ /٢٢٩ - رسائل / تقريب . وانظر ، علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام/ ١٨٨، دار المعارف، القاهرة، ط٤- ١٩٧٨م ، وانظر محمود قاسم: المنطق الحديث/٤١.

(٣) انظر ابن حزم : ٤/٢٦٨ ، ٢٦٩ - رسائل / تقريب .

(٤) القياس الأرسطي هو : الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شيئ آخر غير تلك المقدمات . وهو بهذه الصورة مساوٍ في قصره على مقدمتين فقط للبرهان الرياضي ، انظر في هذا الخوارزمي ، محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧هـ): مفاتيح العلوم/ ٨٩ ، الفصل الرابع (أنولو طيقا) -- ط ٢ -- القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١م . وانظر محمود قاسم : المنطق الحديث/١٢ ، وفاطمة إسماعيل محمد : القرآن والنظر العقلي/ ١٤٥ -- ط ١ -- أمريكا: المعهد العالي للفكر الإسلامي ، أمريكا - ١٩٩٣م .

يسلم أن تكون نتيجة المقدمات الضرورية حقاً ؛ بل قد تكذب، ويمثل لذلك بقوله: «وذلك أن تقول: زيد أبيض وبعض البيض حجر، فهاتان صادقتان، النتيجة: فزيد حجر، وهذا كذب . وإن شئت قلت: زيد ناطق، وبعض الناطقين كاتب، هاتان مقدمتان حق النتيجة فزيد كاتب . هذه النتيجة يمكن أن تكون حقاً وممكن أن تكون كذبا»(١). أيضا قد تكون المقدمتان أو إحداهما كاذبة وتنتج إنتاجاً صادقاً حقاً، ويمثل لذلك بقوله: كل إنسان حجر، وكل حجر جوهر النتيجة: فكل إنسان جوهر... وذلك حق(٢).

ولذلك لابد أن تكون النتيجة في النسق العقلي الحزمي ضرورية لا يمكن ردها، وهذا شرطه في البرهان، يقول : «واعلم أنه لا يخرج في النتيجة إلاَّ أقل ما في المقدمتين وأبعده من اليقين والقطع؛ لأن النتيجة من طبعها تحري الصدق فيها؟ فلذلك لا يخرج فيها إلاَّ الأقل الذي لا شك فيه(٣).

أيضاً لكي يعتد بالمقدمات وتصير منتجة ، لابد أن تكون كليتين أو كلية وجزئية، أما إذا كانتا جزئيتين فالرد صنوها، يقول: «ولا تثق بمقدمتين جزئيتين ألبتة ولا مخصوصتين ولا مخصوصة وجزئية(٤). وليست كل مقدمة منفصلة عن الأخرى، فهناك علاقة النوعية والجنسية التي تكون المقدمة الكبرى، حيث تقتضي إدراج الجزئي تحتها، وبذلك تترابط المقدمتان أو المقدمات إن تعددت. يقول ابن حزم «واعلم أن الكلي من الأخبار التي تسمى قضايا ومقدمات يقتضي الجزئي منها؛ أي أن الجزئي بعض الكلي إذا كان كلاهما موجباً أو

---

(١) ابن حزم: ٢٣١/٤ - رسائل / تقريب . وحول هذه الفكرة : انظر (٢٧٥/٤ - رسائل / تقريب) . والنشار : منهج البحث /١٩٧ . ومحمود قاسم : المنطق الحديث / ٣٤ .

(٢) ابن حزم ٢٣٠/٤ - رسائل / تقريب .

(٣) ابن حزم ٢٢٩/٤ - رسائل / تقريب .

(٤) ابن حزم ٢٣١/٤- رسائل / تقريب .

كلاهما نافياً .. ألا ترى أنك تقول: كل حساس حي، فهذه قضية كلية، ثم يقول خصمك أو أنت: كل إنسان حي، فليست هذه الجزئية معارضة لتلك الكلية أصلاً ولا منافية لها ؛ بل هي بعضها وداخلة تحتها، ومثال هذا في الشريعة قول الله عز وجل: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة ، الآية : ٣٨]، ثم قال رسول الله ﷺ : «القطع في ربع دينار»[(١)] فهذه الجزئية بعض تلك الكلية وتفسير لجزء من أجزائها وليست دافعة لها ولا لشيء منها أصلا[(٢)]» اهـ.

في الوقت الذي يحاول فيه ابن حزم ضبط مقدمات برهانه ؛ فإنه يخطو خطوة أخرى؛ ليتجاوز البناء الأرسطي في موضوع البرهان العقلي القائم على مقدمتين منتجتين فقط[(٣)] ؛ ليرى إمكان صوغ هذا البرهان مما يلزمه من مقدمات سواء كانتا مقدمتين كما سبق أو أكثر . ويمثل ابن حزم على

---

(١) إسناده صحيح. أخرجه بهذا اللفظ موقوفاً على عائشة - رضي الله عنها - النسائي، أحمد ابن شعيب (ت ٣٠٣هـ) : سنن النسائي (٧٩/٨، ٨٠) ٠- القاهرة : دار الرايات للتراث، (د. ت). كما أخرجه قريباً من هذا اللفظ مرفوعاً من حديث عائشة البخاري ، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ): صحيح البخاري (٦٧٨٩-٦٧٩١) كتاب الحدود . ومسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ) : صحيح مسلم (١٦٨٤ - كتاب الحدود) ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي ٠- ط ١ ٠- القاهرة : دار الحديث ١٩٩٧م . ومالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) : الموطأ (٢٤ - كتاب الحدود) تصحيح وترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي ٠- القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ٠- ط ١ ٠- القاهرة : (د . ت) وغيرهم .

(٢) ابن حزم : ٤ /٢١٥ ، ٢١٦ - رسائل / تقريب .

(٣) تأثر الفقهاء والأصوليين بالبرهان الأرسطي العقلي واضح : فمثلاً جعل أصوليو الشافعية من الدليل العقلي : إنتاج المقدمات للنتائج . انظر الزركشي ، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ) : البحر المحيط في أصول الفقه (٣٦/١، ٣٧) ٠- ط ٠٢- الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م . ويقول الغزالي (أبو حامد) محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ) في هذا : (فإن كانت المقدمات قطعية سميناها : برهاناً ، وإن كانت مسلمة سميناها : قياساً جدلياً ، وإن كانت مظنونة سميناها : قياساً فقهياً) ا هـ ، المستصفى من علم الأصول (٣٨/١)٠- ط ٢ ٠- بيروت : دار الكتب العلمية (مصورة عن الطبعة الأميرية) .

هذه المقدمات المتعددة المنتجة بقوله : «بعض الموجودات شيء لم يزل، ولا موجود إلاَّ الخالق والجوهر والعرض، وهذا الذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض، النتيجة: فهو الخالق عز وجل.. فقد أنتجت هذه المقدمات الثلاث نتيجة واحدة..، ومن ذلك أن تقول: واحد ممن في المنزل قتل زيداً، ولم يكن في البيت إلاَّ يزيد وخالد ومحمد، فمحمد كان نائماً، ويزيد كان مغشياً عليه من علة به، النتيجة: فخالد قتله(1).

وهذه النتيجة نتيجة برهانية ضرورية صادقة أبداً، وهذا البرهان بصورته تلك يطبقه ابن حزم على مثل شرعي فيقول: ومن هذا الباب يفهم أن للأب الثلثين من قول اللَّه تعالى ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء، الآية : ١١]، وذلك أن المال ثلث وثلثان، والمال للأبوين، وللأم منه الثلث، النتيجة فالثلثان للأب(2)» .

إذن هذا البرهان ضروري(3)؛ لأنه قائم على مقدمات ضرورية(4) يقينية(5) لا تعارض مقدمة مقدمة(6)، وبالتالي فإنه لا يعارض ببرهان ضروري آخر(7). وفلسفة ذلك كما يقول ابن حزم : «فالحق لا يكون شيئين مختلفين، ولا يمكن

---

(١) ابن حزم : ٢٥٧/٤ - رسائل / تقريب .

(٢) ابن حزم : ٢٥٨/٤ - رسائل / تقريب .

(٣) انظر ابن حزم : ٤ / ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٩ ، ..٠- رسائل / تقريب

(٤) انظر لابن حزم : الفصل (٢٣٥/٥ ، ٢٤٦) .

(٥) انظر ابن حزم : ٤ /٢٥٠ - رسائل/ تقريب . وللغزالي : المستصفى (٢٨/١) . وابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : (١٠ /٢٤٢) .

(٦) انظر ابن حزم : الفصل (٤٢/١) .

(٧) انظر ابن حزم : المحلى (٢ /٢٣٠) والفصل (٢٢٩/٢) و (٩٧/٣ - رسائل / رسالتان) وله أيضاً: رسالة الألوان /١٤٩، وهي مطبوعة ضمن ما جمعه ابن عقيل الظاهري في الذخيرة من المصنفات الصغيرة - السفر الأول .

ذلك أصلا، والحق مُبيَّن في الملل والديانات بموجب العقل والبراهين الراجعة إلى أول الحس والضرورة، فلابد لمن أراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدي إلى معرفة البرهان»[١]. ولما كان البرهان بهذه الصورة صحيحاً ضرورياً، فإنه لا يمكن معارضته من باب أولى بالدعوى[٢] ؛ بل كل كلام بلا برهان دعوى ساقطة[٣]. وهذا البرهان الذي يُدْرك بهذه المقدمات الضرورية اليقينية من أوائل العقل والحس في وضوحه وعدم إمكان معارضته لا يصح أن يستدل عليه أصلاً؛ بل به يحصل الاستدلال ويقع العِلم[٤] . ومن تمام اهتمام ابن حزم بناء منهجه العقلي القائم على المقدمات الضرورية المنتجة حيث علاقة الكلية والجزئية، أو النوع والفرد، أو الجنس والواحد، التي يمكن طردها في جنسها أو نوعها[٥] - اهتم بالحدود والكليات والتعريفات ؛ وذلك لأنها - منطقيّاً - تعد قضايا شديدة العموم، فهو يحكمها حتى تكون جاهزة يرجع إليها أبداً عند البرهان، فلا يحتاج إلى شرح مضمونها عند كل برهان لموضوع[٦].

---

(١) ابن حزم : ٩٧/٣ - رسائل / رسالتان .

(٢) انظر ابن حزم : رسالة الألوان /١٤٩ .

(٣) انظر ابن حزم : الإحكام (١٣٤/١) والفصل (٥٤/١ ، ١٦٧) والفصل (٢٩٩/٢ ، ٣٠٠) .

(٤) انظر ابن حزم : الفصل (٢٤٢/٥) .

(٥) ونلحظ هنا انطلاق ابن حزم من الكلي إلى الجزئي ومن النوع إلى الفرد ، وهذا جائز عنده ، أما العكس فلا كما سنرى يقول ابن حزم (٧٠٤/٥ - إحكام) وكل شيئين وقعا تحت نوع أو تحت جنس واحد ، فإنهما متساويان في ذلك النوع وذلك الجنس مساواة صحيحة ؛ نعني فيما أوجبته لهما تلك الجنسية أو تلك النوعية ا هـ . ويقول (١٠٣٠/٧ - إحكام) إن حكمه ﷺ في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع اهـ . ويقول (٢٦٤/٤ - رسائل / تقريب) وبالجملة فكل قضية فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها ؛ كقولك : الإنسان حي ، فإنك قد أخبرت أن زيداً حي وعمراً حي وخالداً حي وهنداً حية ، وبالجملة فكل رجل وامرأة ، لأنهم أجزاء الإنسان ا هـ، وانظر في هذا المعنى أيضاً (٦١/١ - فصل) .

(٦) انظر في أهمية الحدود والتعريفات وبنائها ، محمود قاسم : المنطق الحديث/٢٤٤ .

وكليات ابن حزم، كليات برهن على صحتها واختبرها؛ ولذلك فإنه يرجع إليها حيث يقول: «وقد أقمنا البراهين على أن كل ما صح في وقت لم يبطل في ثان إلا بنص أو إجماع، وما بطل في وقت لم يصح في ثان إلا بنص أو إجماع»[١].

وبذلك فكليات ابن حزم تصلح أن تعد مقدمات ضرورية في بناء برهاني متيقن . مثال ذلك قوله: «كل مذهب أدى إلى المحال وإلى الباطل فهو باطل بالضرورة»[٢]. «كل مسكوت عن ذكره بتحريم أو أمر: فمباح»[٣]. «كل سفر تقصر فيه الصلاة فيمسح فيه مسح سفر...»[٤]. «كل ما يقع عليه اسم خف أو جورب أو لبس على الرجلين فالمسح عليه جائز»[٥]. «لا يجوز أن ينبعث فرع من غير أصله»[٦]. «الضد لا يفعل ضده، كما لا تفعل النار التبريد»[٧]. «كل ما أوجب كون مالا يكون فهو باطل»[٨]. «كل ما كان في عنصر الإمكان فأدخله مُدخل في عنصر الامتناع بلا برهان فهو كاذب مبطل جاهل أو متجاهل»[٩]. وعلى الرغم من إنكار ابن حزم - نظرياً - الاستقراء[١٠]، فإنه لا شك أن هذه الكليات تعني استقراء واسعاً قام به للوصول إليها.

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٧١٥/٥) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (١٨/١) .

(٣) ابن حزم : المحلى (٢ /٢٢٤) ؛ تح : أحمد محمد شاكر ٠- القاهرة : دار التراث ، (د ٠ ت) .

(٤) ابن حزم : المحلى (٩٩/٢) .

(٥) ابن حزم : المحلى (٢ /١٠٣) .

(٦) ابن حزم : ٣٠٢/٤ - رسائل/تقريب .

(٧) ابن حزم : الفصل (٥٢/١) .

(٨) ابن حزم : الفصل (٨٥/١) .

(٩) ابن حزم : الفصل (٢٠٧/١) .

(١٠) انظر ص /٨٢ من هذا الكتاب .

ولقد اجتهد ابن حزم في توظيف الكليات في نسق الاستدلال العقلي يقول في ذلك : «كل ما لا يصح إلاَّ بصحة ما لا يصح ، فلا شك في أنه لا يصح»[1] . وطبق هذا على قوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ...﴾ [القصص / ٢٧]. يقول : «الإجارات المجهولة الأجل فاسدة؛ لأنها أكل مال بالباطل، والنكاح على شيء فاسد فاسد»[2].

وهذا المثال يعكس صورة البناء العقلي في ذهن ابن حزم بوصفه مقدمات ضرورية تنتج إنتاجاً صادقاً . ولنا أن نتصور هذا المثال على هذا النحو:

- أكل المال بالباطل: فاسد.
- الإجارة المجهولة الأجل: أكل مال بالباطل.
- وهناك نكاح على إجارة مجهولة الأجل.

إذن : هذا النكاح فاسد. وهذا ما انتهى إليه ابن حزم.

وخلاصة هذا المبحث، أن ابن حزم عندما أقرَّ القياس الأرسطي ؛ بل دعا إلى قراءة كتب اليونان في المنطق[3]، فعل ذلك؛ لأنه يقوم على الضرورات – غالبا ومن ثم فإن نتائجه غالباً ما تكون صادقة. وابن حزم لم يكن ليقلد أرسطو؛ بل اجتهد، لا أقول في فك إشكالات ألفاظ المنطق وتيسيرها على العامة كما اختط لنفسه في صدر كتابه «التقريب»[4]؛ بل إنه اجتهد في توظيف المنطق الأرسطي بما يعطي درجة اليقين التامة. فإذا كان بعض المتقدمين شرعوا نقدهم لهذا الاستدلال البرهاني من تفريقه بين المتساويين،

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٧٣٠/٥) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧٣٠/٥) . وانظر قريباً من ذلك (٢٤٧/٤ – رسائل / تقريب) .

(٣) انظر مثلاً : ص /٤١ ، ٥٩ من هذه الدراسة .

(٤) انظر مثلاً ابن حزم : ٢٣٢/٤ – رسائل /تقريب .

وجمعه بين المختلفين فيحكم على الشيء بحكم، وعلى نظيره بضد هذا الحكم[1] ؛ فإن ابن حزم قد عالج ذلك كما سبق في هذا المبحث . وإذا كان قد انتقد على المنطق الصوري الأرسطي تقيده في صورة بنائه بمقدمتين[٢]، فإن ابن حزم لم يتقيد بذلك ؛ بل جعل الأمر على حسب ما يحتاجه البرهان.

وأيضا، لما كانت النتيجة في القياس الأرسطي، إما ساذجة أو صادقة أو كاذبة - على حسب ترتيب المقدمات في البرهان - فإن النتيجة عند ابن حزم باستخدام برهانه العقلي: نتيجة ضرورية صادقة أبداً. ولهذا؛ فإن هذا البرهان دليل يعتبره العقل ويعتمده . يقول ابن حزم : «ما كان من الدلائل صحيحاً مسبوراً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل، بل العقل يبطلها»[٣]. ولما كان البرهان بهذه الصورة من اليقين في بنائه ونتائجه، اعتمده ابن حزم ووظفه كما سنرى في تفسير النصوص الشرعية.

المبحث الثاني :

منهج ابن حزم في الإلزام

ذكر الله تعالى «الجدل» في القرآن في مواضع للمدح وأخرى للذم. وابن حزم عندما تكلم عن الجدل لم يجعله حراماً ؛ بل فصل القول فيه : بأن ما كان من المتناظرين قصده وجه الحق والبحث عنه، فهذا هو الجائز الممدوح الحق الذي لا إنكار فيه، وإلا فلا.

---

(١) انظر ابن القيم ، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (١/١٥٧) ·- القاهرة : مكتبة المتنبي ، (د . ت) .

(٢) انظر ما نقله النشار : مناهج البحث /١٨٤ .

(٣) ابن حزم : الإحكام (١/١٦) .

والجدل عند أهل الكلام والفقه يعنى به دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة[1]. وذلك بتقريره على ما يدعيه وعلى ما عنده، ومن ثم إظهار فساد ما ذهب إليه، وهو ما يسمى عند المناطقة بـ«طوبيقي»[2]. وبذا فإن «الجدل» جهد عقلي من تركيز الموضوع محل النظر، ثم تصور ما عند الخصم من براهين، أو ما يظنه برهاناً، ثم حصر كلام الخصم في قضايا محددة، ينتهي به الأمر إلى التسليم بإحداها، وهنا يلزمه نقيض برهانه . يقول ابن حزم : «وكثيراً ما نلزم - نحن في الشرائع - أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدماتهم تقودهم إلى التناقض أو إلى ما لا يلتزمونه؛ فيلوح بذلك فساد مقالتهم»[3].

والحصر والتقسيم لإلزام المخالف هو طريقة ابن حزم في سائر مناظراته وردوده، وهو لا يقصد من ورائه ترفاً علمياً؛ بل هو انضباط وإحكام. يقول في تعريف الإلزام: «هو أن يحكم على الإنسان بحكم ما، فإما واجب وإما غير واجب»[4]. ومناظرات وردود ابن حزم الكثيرة المتعددة تعكس تصوره لطريقة الإلزام التي نهجها وانتهجها، والتي يمكن أن نركزها في هذه النقاط :

أولا: حصر لازم قول المخالف في اختيار محدد، يبين فساد بعضه، ليبقى على ما هو صواب ؛ من ذلك رده على من أجازوا الإجماع بعد الصحابة «بأنه إما أن يجمعوا على ما أجمع عليه الصحابة، أو على ما صح فيه اختلاف بين الصحابة، أو على ما لم يصح فيه إجماع أو اختلاف» ويذكر «أن الأول: يغنينا

---

(١) الجرجاني ، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ) : التعريفات / ٦٦ ، ط البابي الحلبي ٠- القاهرة (١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م)

(٢) انظر في هذا : الخوارزمي . مفاتيح العلوم /٩١ .

(٣) ابن حزم : ٤/٢٩١ - رسائل / تقريب .

(٤) ابن حزم : ٤/٤١٢ - رسائل / تفسير ألفاظ .

عنه إجماع الصحابة، والثاني: باطل، والثالث: لا يصح، فإن قول بعض الصحابة دون بعض لا يعد إجماعاً، فكيف بمن بعدهم..»[1] .

ثانيا: أن يكون اللازم هو اللازم العقلي للكلام المباشر المفضي إلى ما لا يقره المخالف، وبذلك يظهر بطلانه؛ وهذا كثير وورد في أغلب ردوده ومناظراته كما يلي :

أ - **إلزامه المعينين**[2]، فقد حاور ورد على مالك وأبي يوسف والطبري ومنذر بن سعيد:

١ - **ففي رده على مالك** يرى ابن حزم : أن الوتر ليس فرضاً، ومن تركه لم يترك ما يستحق به المؤاخذة . ويقول: «وقال مالك: ليس فرضاً، ولكن من تركه أدِّب وكانت جرحة في شهادته. قال أبو محمد: وهذا خطأ بيِّن؛ لأنه لا يخلو تاركه أن يكون عاصياً لله عز وجل أو غير عاص، فإن كان عاصياً لله تعالى فلا يعصي أحد بترك ما لا يلزمه وليس فرضا، فالوتر إذاً فرض، وهو لا يقول بهذا، وإن قال: بل هو غير عاص لله تعالى، قيل: فمن الباطل أن يُؤدَّب من لم يعص الله تعالى أو أن تجرح شهادة من ليس عاصيا لله عز وجل؛ لأن من لم يعص الله عز وجل فقد أحسن، والله تعالى يقول : ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾[3] [التوبة / ٩١].

---

(١) انظر في هذا ابن حزم : النبذ في أصول الفقه/ (٤١ - ٤٧) : تح : محمد الحمود - ط ١ - الكويت : مكتبة الإمام الذهبي ، ١٤١٠هـ ، وانظر أيضاً التقسيم في ٢/١٢٥ - محلى) و(٧٩٣/٦ - إحكام) .

(٢) وفي مناظراته مع رجل يقول بقول الدهرية ، وكان أساسها معرفة العقل الأشياء وحدوده في تلك المعرفة ، انظر (٣٩١/٤ - ٢٩٥/رسائل - الرد على الكندي) .

(٣) ابن حزم : المحلى (٢٣١/٢) .

لما كان مبتغى ابن حزم تحري الحق الواحد ؛ وذلك بتوظيف البراهين اليقينية المفضية إلى المطلوب ؛ فإن ما ذهب إليه ابن حزم يعد صورة من صور البرهان في صورة نقض كلام المخالف . وعلى الرغم من أن هذه المسألة من مسائل الخلاف بين الفقهاء - وقد ساق ابن حزم جانباً كبيراً منه - فقد حصر الكلام في هذه القسمة على الصورة الفائتة ليلزم مالكاً بقوله بما لا يقول به ولا يذهب إليه، وبذلك ظهر فساد قول مالك - عند ابن حزم -، وتعين المصير إلى ما ذهب إليه، وهو مطلوبه الذي ابتغاه وأراد إثباته.

٢ - **إلزامه أبا يوسف** عندما ذهب إلى القول بمنع صلاة الخوف بدليل الخطاب لقوله: ﴿ **وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ...** ﴾ [النساء/ ١٠٢]. يقول : «فأول ما يدخل عليه أنه يلزمه أن لا يأخذ الأئمة زكاة من أحد، لأن الله تعالى قال: ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ** ﴾ [التوبة/ ١٠٣] فإنما خُوطب بذلك النبي ﷺ كما خوطب بتعليمه كيفية صلاة الخوف ولا فرق، فقد ظهر تناقضه[1]. إذا كان الإلزام مع مالك نابعاً من حصر الكلام في القضية محل النزاع ذاتها، فإنه مع أبي يوسف كان من خارج القضية، ولكنها

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٩١٢/٧) ، وقد ذكر الكاساني ، أبو بكر بن مسعود الحنفي (٥٨٧هـ) أن أبا حنيفة ومحمداً في قوله الأول ذهبا إلى مشروعية صلاة الخوف بعد وفاته ﷺ ثم ذهب ابن يوسف والحسن بن زياد أنه لا تجوز هذه الصلاة بعد وفاته ﷺ ، وذهبا إلى أن الآية شرطت الصلاة بكون الرسول ﷺ فيهم ، فلما خرج من الدنيا انعدمت الشرطية ، ثم ذكر الكاساني إجماع الصحابة على صلاتها بعد وفاته ﷺ ، انظر هذا في «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» (٢٤٢/١ ، ٢٤٣) -ـ ط ٢ -ـ بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٦م . وانظر لابن الهمام الحنفي : محمد بن عبد الواحد (ت ٦٨١هـ) : شرح فتح القدير على الهداية (٩٨/٢) ط البابي الحلبي - مصر (د . ت) . وأيضاً ابن عابدين ، محمد أمين الحنفي (ت ١٢٥٢هـ) : حاشية ابن عابدين أو [رد المحتار على الدر المختار] (١٨٦/٢) -ـ ط ٢ -ـ مصر : البابي الحلبي وأولاده ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٦م .

مندرجة في الجنس مع القضية محل الرد؛ فالزكاة والصلاة يجمعهما جنس (الفريضة)[1] وليس ذلك قياسا عند ابن حزم كما سيأتي بيانه[2].

٣ - **إلزامه الطبري** يقول: «وحدثنا أحمد بن محمد الجسور عن أحمد ابن الفضل الدينوري عن محمد بن جرير الطبري أنه قال: «من بلغ الحلم أو المحيض من الرجال والنساء ولم يعلم الله بجميع صفاته وأسمائه فهو كافر حلال الدم والمال»[3].

وهذا من أفحش قول وأبعده عن الصواب، وكفى رداً عليه أنه مقر أن رسول الله ﷺ لم يدع الناس إلى استكمال معرفة الصفات .. وأيضا فلو صح كلامه - وأعوذ بالله - ما دخل الجنة إلاَّ عدد يسير، وفضل الله عز وجل أوسع[4].

---

(١) وانظر في تطبيقات ذلك بمثال واضح خالف فيه ابن حزم الجمهور وهي إبطال الصلاة بالماء المغصوب، انظر (٢١٧/١ محلى).

(٢) وفي تساوي ما وقع تحت النوع أو الجنس الواحد فيما أوجبته لهما تلك الجنسية أو تلك النوعية، انظر ص /٣١ هامش.

(٣) انظر نص كلام الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ) في رسالته: التبصير في معالم الدين/١٢٣؛ تحقيق علي بن عبد العزيز الشبل - ط ١ - الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٦م.

وإسناد هذا الخبر صحيح. فابن الجسور أكبر شيخ لابن حزم، وهو إمام ثقة، ثم هو من تلامذة أبي بكر الدينوري، أحمد بن الفضل الذي سمع هذه الرسالة من الطبري، انظر للذهبي، محمد بن أحمد ابن عثمان: سير أعلام النبلاء (١٤٨/١٧) وللضبي، أحمد بن يحيى (ت ٥٩٩هـ): بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس/١٤٣، ١٨٥. هذا وفي «شرح ابن بطال على البخاري» لحديث الرجل الذي أسرف على نفسه فأمر بحرقه وقوله: «لئن قدّر الله علي ليعذبني»، نقل ابن بطال عن الطبري تأويلات أهل العلم لهذا الحديث ولم يذكر فيها عدم عذر المكلف إذا جهل التوحيد أو خطأ فيه، مما يلقي ظلالاً على المذكور في رسالته لأهل طبرستان. انظر ابن بطال: شرح البخاري ورقة (١٨٣/ب - ١٨٤/أ)، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٨٥٦) حديث - طلعت.

(٤) ابن حزم: الأصول والفروع (٢٩٦/٢، ٢٩٧) والفصل (٦٧/٤) و (٢٩١/٤ - رسائل/ تقريب).

وهذا الكلام العجيب من الطبري كان في رسالته إلى أهل آمل طبرستان، في اختلاف عندهم وسألوه أن يصنف لهم ما يعتقده ويذهب إليه[1]، وواضح أن الإلزام هنا كان باعتبار «المآل» وباعتبار استقرار حاله ﷺ في الدعوة.

٤ - إلزامه منذر بن سعيد البلوطي حيث ذهب إلى أن أولاد الأنبياء أنبياء، وإنما مات إبراهيم ابن رسول الله ﷺ ؛ لأنه لا نبي بعده . ويرد ابن حزم بقوله: «فهذه غفلة شديدة وزلة عالم من وجوه، أولها: أنها دعوى لا دليل على صحتها، وثانيها: أنه لو كان ما ذكر لأمكن أن يتنبأ إبراهيم في المهد كما نبئ عيسى عليه السلام، وكما أوتي يحيى الحكم صبياً، فعلى هذا القول لعل إبراهيم كان نبياً، وقد عاش عامين غير شهرين، وحاشا لله من هذا، وثالثها: أن ولد نوح كان كافراً بنص القرآن، عمل عملا غير صالح، فلو كان أولاد الأنبياء أنبياء لكان هذا الكافر المسخوط عليه نبياً - وحاشا لله من هذا - ورابعها: أنه لو كان ذلك لوجب - ولابد - أن يكون اليهود كلهم أنبياء إلى اليوم؛ بل جميع أهل الأرض أنبياء؛ لأن الكل من ولد آدم، وآدم نبي، فإذا وجب أن يكون أولاد آدم لصلبه أنبياء؛ لأن أباهم نبي، فأولاد أولاده أنبياء أيضاً ؛ لأن آباءهم أنبياء وهم أولاد أنبياء، وهكذا أبدا حتى يبلغ الأمر إلينا»[2]. وكلامه في هذا واضح جداً.

ب - الإلزام في باب الاعتقادات، ونمثل له بمثالين :

١ - في رده على من زعم أن روح النبي ﷺ بعد وفاته قد فنيت وبطلت ولا روح له الآن . يقول ابن حزم: «ويكفي من بطلان هذا القول الفاحش

(١) انظر صدر رسالة الطبري : التبصير /١٠٣ ، ١٠٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل (٢٢/٤) .

القطيع أنه مخالف لما أمر الله عز وجل به ورسوله ﷺ واتفق عليه جميع أهل الإسلام من كل فرقة وكل نحلة من الأذان في الصوامع كل يوم خمس مرات في كل قرية من شرق الأرض إلى غربها بأعلى أصواتهم، وقد قرنه الله تعالى بذكره: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، فعلى قول هؤلاء الموكلين إلى أنفسهم يكون الأذان كذباً، ويكون من أمر به كاذبا، وإنما كان يجب أن يكون الأذان على قولهم أشهد أن محمداً كان رسول الله..»[1] .

ولا يخفى أن اللازم المنطقي المباشر مُفْضٍ إلى مالا يقره المخالف من الكفر والردة الصراح.

٢ - وفي مسألة «الإمامة» يلزم من ذهب إلى عدم جواز إمامة أحد إذا وجد أفضل منه، بقوله: «ولو كان ما قالته الطائفة الأولى [يقصد المشار إلى كلامها آنفا] صحيحا، لما صحت إمامة أبداً؛ إذ لا يتيقن الفضل في أحد بعد الصحابة رضي الله عنهم مع توازي الناس في الفضل وتقاربهم»[2] اهـ.

ج - **الإلزام في العمليات**، وهي طريقة مفيدة في تصحيح وإثبات ما يذهب إليه، يقول مثلا «وأما مسح الأذنين فليس فرضاً، ولا هما من الرأس؛ لأن الآثار في ذلك واهية كلها [!!]... وأيضا فلو كانت الأذنان من الرأس لوجب حلق شعرهما في الحج، وهم لا يقولون هذا، وقد ذكرنا البرهان على صحة الاقتصار على بعض الرأس في الوضوء، لو كان الأذنان من الرأس لأجزأ أن يمسحا عن مسح الرأس، وهذا لا يقوله أحد»[3] .

د - **الإلزام في مسائل الأصول**، ودائماً ما يكون في المسائل المتنازع فيها؛

(١) ابن حزم : الفصل (١/١٦٢) .
(٢) ابن حزم : الأصول والفروع (٢/٢٩٢) .
(٣) ابن حزم : المحلى (٢/٥٥) .

ولذا نجد ابن حزم يُلْزم لينفي أصل هذه المسألة ويزيل جذرها، نرى هذا في الآتي:

١ - يرى ابن حزم أن «إجماع أهل المدينة» لاحجة فيه ؛ وذلك «أن الخلفاء إما أن يكونوا بينوا لرعيتهم أمر الدين أو لا، فإن كانوا فقد استوى أهل المدينة مع غيرهم، وإن كان لا، فهذا باطل»(١) .

٢ - يذهب ابن حزم إلى أن «الاختلاف ليس رحمة» ويرد على من ذهب إلى رحمة الاختلاف بقوله: «وهذا من أفسد قول يكون؛ لأنه لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق سخطاً، وهذا ما لا يقوله مسلم؛ لأنه ليس إلاَّ اتفاق أو اختلاف، وليس [إلاَّ(*)] رحمة أو سخط»(٢).

٣ - وقد أطال ابن حزم النفس في إبطال دليل الخطاب، وذلك بإلزام مقريه بفاسد أقوالهم بما لا يرضونه، وفي هذا إبطال لهذا الدليل، من ذلك قوله: «يقال لهم أرأيتم قول اللَّه عز وجل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء/ ٣٤] أفيه إباحة أن يقرب مال من ليس يتيما بغير التي هي أحسن؟ فإن قالوا: لا، ما فيه إباحة لذلك، تركوا قولهم الفاسد.. ويقال لهم: أترون قول الله تعالى : ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ . . . ، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ. . .﴾ [التوبة/ ٣٦] مبيحاً للظلم في سائر الأشهر غير الحرم؟ أو ترون قوله تعالى: ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الحج/٥٦] مانعاً من أن يكون الملك في غير يومئذ لله؟، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور/ ٣٣] أتراه مبيحاً للبغاء إن لم يردن تحصناً، وكذلك قوله

(١) ابن حزم : النبذ/٤٩ .

(*) كلمة [إلاَّ] أثبتها الباحث وهي غير موجودة في الإحكام .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٥/٦٤٢) .

تعالى: ﴿ وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ﴾ [البقرة/ ٢٣٥] أتراه مبيحاً لمواعدتهن في العدة جهراً؟، وكذلك قوله تعالى: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [المائدة/ ٧٨] أتراه مانعا من لعن من كفر من غير بني إسرائيل...؟!![(1)].

هـ - **دفاعه عن المنطق بإلزام المُحَرِّمين له**، عندما أنكر عليه طائفة من متفقهة زمانه حثه على مطالعة كتب الأوائل من المنطق وغيرها، يلزم بقوله: «أخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وأقليدس[(2)] والمجسطي[(3)]، أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها ؟ ، فإن كنت طالعتها فلم تنكر على من طالعها كما طالعتها أنت ...؟ وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر ما لا تعرف؟»[(4)].

و - **إلزامه غير المسلمين**، وقد كانت مناظراته معهم لا سيما اليهود والنصارى عديدة وعنيفة ؛ بل إنه ألف رسالة أفردها رداً على يهودي يدعى «إسماعيل بن النغريلة»، حيث أورد بها مناقشات واسعة وبحوثاً مستفيضة حول معتقداتهم وبيان فسادها وتناقضها، وشبهاتهم وردها، من ذلك قوله: «ومن عجائبهم أنهم يقولون: إن كل نكاح كان على غير حكم التوراة فهو زنا والمتولد منه ولد زنا، حتى إنهم يبيحون لمن تهود من سائر الأديان أن يتزوج أخته من أبيه... ويقولون: إن الجمع بين الأختين زنا، وأن وطء الإماء بملك

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٧/ ٩٢٠) .

(٢) إقليدس (٣٢٣ - ٢٨٥ ق . م) من أشهر رياضيي اليونان ، تعلم في مدرسة أفلاطون ، ووضع كتباً كثيرة ، أشهرها ، الأصول ، وهو في الهندسة والحساب ، انظر المعجم الكبير/ ٣٨٣ - حرف الهمزة ، - القاهرة : مجمع اللغة العربية ، مطبعة دار الكتب ١٩٧٠م .

(٣) المجسْطي : اسم كتاب ، أو مجموع مصادرات في الفلك والهندسة ، وهو لفظ يوناني معناه الأعظم، - انظر سعيد خوري : أقرب الموارد في فُصَح العربية والشوارد(٢/ ١١٨٦) (د . ت) .

(٤) ابن حزم : ٣/ ١٢٢ - رسائل/ الرد على هاتف من بعد .

اليمين زنا، والمتولد من هذه النكاحات زنا، وهم يقرون أن جميع ولد يعقوب عليه السلام كانوا من أختين نكحهما معا، وهما: «ليًّا وراحيل» ابنتا «لابان»، فولدت له «ليا» ستة ذكور، وولدت له «راحيل» يوسف وبنيامين، وأن الأربعة الباقين من ولد يعقوب ولدوا له من زلفاء وبلها أَمَتَىْ راحيل وليا، وطئهما بملك اليمين لا بزواج أصلا.. فكلهم من أبناء هذه الولادات، وهاتان مقدمتان تنتجان أن جميع بني إسرائيل وجميع اليهود: أولاد زنا، فإن قالوا: كان ذلك حلالا قبل أن يحرم، أقروا بالنسخ، وإن قالوا: إن ذلك خاص لبني إسرائيل منذ أنزلت التوراة، لزمهم ترك قولهم: إن كل مولود في الأمم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا...»[1].

ومن الطامات الموجودة في الأناجيل، إقرار النصارى أن المسيح عليه السلام سمع أهل بلده ينسبونه إلى يوسف الحداد، وأنه أبوه، يعني أنه ابن زنا، ولم ينكر عليهم . يقول ابن حزم رداً على هذا: «فقد حققوا عليه أحد شيئين لا ثالث لهما ألبتة، إما أنه سمع الحق من ذلك فلم ينكره، وفي هذا ما فيه من خلاف قولهم جملة، وإما أنه سمع الباطل والكذب فأقر عليه ولم ينكره، وهذه صفة سوء وتلبيس في الدين»[2].

وفي مجال إلزامهم والرد عليهم يقول: «وقالت طائفة منهم: المسيح حجاب خاطبنا الله تعالى منه، فيقال لهم: أنتم تقولون إن المسيح رب معبود وإله خالق، والحجاب عندكم مخلوق، والمسيح عند بعضكم طبيعة واحدة وعند بعضكم طبيعتان: «ناسوتية» و«لاهوتية»، فأخبرونا أتعبدون الطبيعتين معاً «اللاهوتية والناسوتية» أم تعبدون إحداهما دون الأخرى، فإن قالوا: نعبدهما

---

(١) ابن حزم : ٥٨/٣ - رسائل/ الرد على ابن النغريلة اليهودي .

(٢) ابن حزم : الفصل (٨٤/١) .

جميعا أقروا أنهم يعبدون إنساناً وحجاباً مخلوقاً مع الله تعالى، وهذا أقبح ما يكون من الشرك، وإن قالوا: بل نعبد اللاهوت وحده، قيل لهم، فإنما تعبدون نصف المسيح لا كله، لأنه طبيعتان عندكم، ولستم تعبدون إلاَّ إحداهما دون الأخرى .. إلخ هذه الإلزامات..»[1] .

ثالثا: من أنواع الإلزام: أن يكون الإلزام من باب الأولى.

من ذلك مذهب ابن حزم في إبطال الاحتياط وقطع الذرائع، ويؤكد هذا المعنى كثيراً . وما يعنينا في هذا المقام مثل قوله : «وأيضاً فإن رسول الله ﷺ قد أمر من توهم أنه أحدث أن لا يلتفت إلى ذلك وأن يتمادى في صلاته وعلى حكم طهارته ، هذا في الصلاة التي هي أوكد الشرائع حتى يسمع صوتاً أو يشم رائحة ؛ فلو كان الحكم بالاحتياط حقا لكانت الصلاة أولى ما احتيط لها»[2].

فهذه طرائق ابن حزم في جانب الإلزام العقلي[3]، وقد وظفها بإتقان وجعل منها بناء أمكن تفعيله لخدمة النص تصحيحا وتأويلا كما سنرى بعد -.

---

(١) ابن حزم : الفصل (٦٢/١) وفي ردود ابن حزم الإلزامية في دعواهم أن الإله الواحد ثلاثة (أب - ابن - روح) الخ ... انظر (١١٢/١ - ١١٦ - فصل) . وفي إلزامهم بفساد مذهبهم في مسألة صلب المسيح ، انظر (٣٨٥/٢ - أصول) . ومن إلزامه أن الكتب الموجودة بأيدي اليهود ، والنصارى ليست من عند الله ، انظر (٢٤/٢ - فصل) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧٥٤/٦) .

(٣) قد ذكر محققا الفصل تحت عنوان «طريقة ابن حزم في المناقشة (٢٩/١ - مقدمة الفصل) - من كلام إنشائي طويل - «ومن خصائص هذا الأسلوب دقته في المناقشة حتى يسد كل مسلك على معارضه» ولم يحددا ماهية هذه الدقة وكيفية تأطيرها للقيام بالمقصود ! ! .

الفصل الثاني :

نظرية الدليل ودور العقل فيها

توطئة :

إن مصادر الأدلة عند ابن حزم هي : القرآن والسنة والإجماع . ثم نوع آخر صاغه بطريقة تكاد تكون منهجية، راعى فيها الدلالة اللغوية وأيضا العقلية، وإن كان في بعض جوانب ما صاغ قد نأى بنفسه عن تفصيلات الأصوليين والفقهاء واصطلاحاتهم ؛ فإنه بالقوة وبالفعل ما انفك عنها في كثير من الأحايين ؛ ولذا فإن تنوع مصطلحات ما أسماه الباحث نظريته في الحجة الرابعة من جدول الحجج : تعكس تصورا عقليا متيناً وبلورة لمتأصلات عقلية طمح في بنائها ربما منذُ طَلَبتهِ العلم حتى أنضج نظريته تلك، ولكن هل هذه النظرية هي القياس الأصولي بعينه مع تنوع العبارة واختلاف المصطلحات؟ أم هي ضرب منه؟ أم القياس نفسه صورة منها؟ أم هما متعاكسان متضادان - هذا ما يوضحه هذا الفصل[1].

والدليل لغة : ما يستدل به ، وهو المرشد ، يقال : دللت فلانا على الطريق، أي أرشدته ، والدليل : الدَّالّ ؛ أي الذي يدلك[2] . أمَّا عند الأصوليين فله معنيان : أحدهما أعم من الثاني مطلقا ، فالأول الأعم وهو : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ، وهو يشمل القطعي والظني، وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر . والثاني الأخص ، وهو : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري ، وهذا يختص بالقطعي ، وهو القطعي المسمى بالبرهان . والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين

(١) انظر دراسة القياس أيضاً ص ٨٥ من هذا الكتاب .

(٢) انظر لابن فارس : مقاييس اللغة (٢/٢٥٩) . وابن منظور : لسان العرب (٢/١٤١٤) . والمعجم الوسيط (١/٣٠٤) ٠- ط ٣ ٠- القاهرة : مجمع اللغة العربية ، ١٩٨٥م .

والأصوليين ، والظني يسمى أمارة[1].

ومصطلح «الدليل» وما أضيف إليه، كدليلنا ودليلهم ... مصطلح دوّار في كتب المتقدمين ويعنون به ما يستدل به من النصوص، فالدليل يعنون به النص، وهذا نفسه استخدام ابن حزم[2].

وهذا الدليل (النص) يثبت به الحكم ويقف عليه[3]. وكل نص في مسألة ما فإنه يعطيك ما فيه فقط ولا يعطيك حكما في غير هذه المسألة بأي اعتبار كان، سواء قلنا بأن ما عداها موافق لها أو أنه مخالف لها؛ لكن كل ما عداها موقوف على دليله[4]. ويقول ابن حزم منظّراً : «لا يدل شيء مذكور على شيء لم يذكر، وأن الذي لم يذكر في هذا النص فإنما ننتظر فيه نصّاً آخر إلاّ أن توجب ضرورة ما أن نعرف حكمه، كما أوجبت ضرورة الحس في قوله تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ [الملك، الآية :١٥] أننا لا نقدر أن نمشي في الهواء ولا في السماء ولا أن نأكل من غير رزقه»[5].

إذن الأصل استقلال الدليل بحكمه، فكل حكم في منظور ابن حزم له

---

(١) التهانوي ، محمد بن على (ت في القرن الثاني عشر الهجري) : كشاف اصطلاحات الفنون (٢٩٧/٢) ؛ تحقيق د . لطفي عبد البديع ، القاهرة ، ١٣٨٢هـ ، ١٩٦٢م . وانظر الزركشي محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ) : البحر المحيط في أصول الفقه (٣٦/١ ، ٣٧) ؛ حرره : عبد القادر العاني ٠- ط ٢ ٠- الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م ولا يخفى أثر الكلام في التعريف الأصولي .

(٢) انظر مثلاً ابن حزم : الإحكام (٦٣١/٥ ، ٦٣٤) . وفي المقصود بالنص ، انظر العلوي الشنقيطي ، عبد الله بن إبراهيم (ت ١٢٣٣هـ) : نشر البنود على مراقي السعود (٢٥٣/٢)٠- ط ١ ٠- بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٩هـ ، ١٩٨٨م .

(٣) انظر ابن حزم : الإحكام (٨٨٧/٧) .

(٤) انظر ابن حزم : الإحكام (٨٨٧/٧) .

(٥) ابن حزم : الإحكام (٨٩٢/٧) .

دليله، والمطلوب الوقوف عليه، ولا يمكن أن نحكم بدلالة الموافقة أو المخالفة إلاَّ بموجب ضروروي . وهذه القناعة الحزمية نابعة من قوله تعالى : ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام، الآية : ٣٨] والتي يذكرها كثيراً للتدليل على حصر الشرع جميع الأحكام التي يحتاجها الناس . وأيضا يردد قوله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ...﴾ [المائدة، الآية : ٣] وقوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل، الآية : ٨٩]، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1] [النحل، الآية : ٤٤].

ولكن هل يعني هذا حصر مصادر الحجج عند ابن حزم في الكتاب والسنة والإجماع القائم على النص ؟ . يجيب ابن حزم عن ذلك بقوله: «أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلاَّ منها - وأنها أربعة - وهي: نص القرآن، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام بنقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلاَّ وجها واحدا»[2].

ومثال الوجه الرابع وتقنين صورته بكونه: «جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه فكان ذلك كأنه وجه رابع، إلاَّ أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة التي ذكرنا؛ وذلك نحو قوله عليه السلام: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[3]، فأنتج ذلك كل مسكر حرام، فهذا منصوص على معناه نصّاً جليّاً ضروريّاً؛ لأن المسكر هو الخمر، والخمر هو السكر، والخمر حرام،

(١) انظر مثلاً : ابن حزم : النبذ /٣٥ ، ٥٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٧ .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٦٤/١) ، وفي أن معرفة الشريعة راجعة إلى أحد هذه الأصول التي هي جميعاً راجعة إلى النص ، انظر له أيضاً : الإحكام (٦٢/١) .

(٣) انظر تخريجه ص /٤٨ .

فالمسكر الذي هو هو حرام»(١).

ويفخم ابن حزم «الدليل» بجعله كالنص في وجوب المصير إليه ؛ بل يجعله، هو النص نفسه . يقول : والقول بالدليل الذي لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً واجب، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ [هود، الآية: ٧٥]، فصح أنه ليس سفيهاً . ومثل قول النبي ﷺ : «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» فصح أن كل مسكر حرام، فهذا الدليل هو النص نفسه(٢) . وفي الوقت نفسه يدفع عن مفهومه للدليل أن يكون ضرباً من الاستدلال والاستنباط اللذين ينفيهما(٣) ؛ وذلك في قوله «والاستدلال هو غير الدليل، لأنه قد يستدل من لا يقع على الدليل، وقد يوجد الاستدلال وهو طلب الدليل ممن لا يجد ما يطلب، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه، إما بأن يطالعه في كتاب أو يخبره به مخبر أو يثوب إلى ذهنه دفعة، فصح أن الاستدلال غير الدليل، وصح أن دليلنا - يقصد هذا الوجه الرابع - غير خارج عن النص أو الإجماع أصلا، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط(٤).

وهذا نص مهم في إثبات أن هذا الوجه الرابع الذي سماه «دليلا» ما هو إلا مفهوم اللفظ، ولكنه منضبط في ضوء النصوص المشكلة لجملة قضاياه،

(١) ابن حزم : الإحكام (٦٢/١) وتأثر ابن حزم بالمناطقة هنا واضح ؛ إذ الدليل عندهم : قول مؤلف من قضايا يستسلم لذاته قولاً آخر ، وهو قياس واستقراء وتمثيل ، انظر التهانوي : كشاف المصطلحات في (٢٩٧/٢) . ولكن ابن حزم كما اجتهد في صوغ البرهان الأرسطي الصوري نجده كما ستكشف الدراسة يجتهد في صوغ الدليل ليجعل منه نظرية حزمية أمكن توظيفها في فهم النصوص .

(٢) ابن حزم : النبذ /١٠١ ، وانظر له : الإحكام (١٢/٢ - ٢١) .

(٣) انظر ص /٧٥ من هذا الكتاب .

(٤) ابن حزم : الإحكام (٦٧٨/٥) .

وهو وإن كان يريد أن يخرج به عن حد القياس الأصولي الذي يرفضه[1]، إلاَّ أنه يُسلم في هذا النص بأنه استنباط أو إن شئت قلت اجتهاد خاص بمقتضى النصوص لا بغيرها ؛ وهذا ما ستبينه الدراسة في هذا المبحث. إن ذهاب ابن حزم إلى «الدليل» بهذا المفهوم يجعل الاجتهاد عنده كما هو عند الأصوليين مصدراً من مصادر الحجج ؛ ولكنه كما ذكرت اجتهاد خاص، ليس اجتهاداً بمقتضى الآراء أو المذاهب.

وهذا الاستنتاج من الباحث لا يفجأ أحداً؛ لأنه كثيراً مما خالف ابن حزم غيره فيه في مسائل الشرع وأصولها، نجده إما مُقراً بها ؛ ولكنه تصرف بتغيير مسماها!، أو كان تطبيقه موافقاً لمن خالفه . وسنجد بعض ما يدل على هذا في تضاعيف دراستنا حول نظرية الدليل عند ابن حزم.

وقد أجمل ابن حزم «الدليل» المأخوذ من الإجماع أو المندرج تحته في:

أ - استصحاب الحال.

ب - أقل ما قيل (شريطة ضبط الأقوال).

ج - الإجماع على ترك قولة ما .

د - الإجماع على أن حكم المسلمين سواء.

ويجمل «الدليل» المأخوذ من النص أو المندرج تحته في:

١ - مقدمتان تنتجان نتيجة ليست منصوصة.

٢ - تعلق الشرط بصفة، فحيثما وجد وجدت الصفة.

٣ - لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر.

---

(١) يقول ابن حزم (٥/٦٧٦ - إحكام) «ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ» ا هـ .

٤ – أقسام تبطل كلها إلاَّ واحدا.

٥ – قضية واردة مُدرَّجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها.

٦ – عكس القضايا.

٧ – لفظ ينطوي فيه معانٍ جمة[١].

إنه بتأمل تنظيرات وتطبيقات ابن حزم في ضوء تصوره العقلي نستطيع تقرير منزلة هذا الدليل من جدول الحجيات؛ بل الدليل كما نظر ابن حزم أنه من النص ولا دخل للاجتهاد فيه .. وهل ساعده تطبيقه في ذلك؟ أم إنه كما ذكرت آنفا «اجتهاد خاص أو مشروط»؟.

ويمكن لنا بعد طول تأمل أن نحصر هذه الأنواع السبعة من مفردات الدليل تحت هذين الضربين:

أ – برهان ضروري، وتمثله: الأنواع: الأول والرابع والخامس.

ب – برهان يقوم على الدلالة اللغوية، وتمثله الأنواع: الثاني والثالث والسادس والسابع[٢].

الضرب الأول: البرهان الضروري: وهو الذي تسلم به النفس ضرورة، وينبني على مقدمات ضرورية منتجة بالضرورة[٣]، وتقع تحته هذه الأنواع:

أ – النوع الأول: وهو كما يذكر ابن حزم «مقدمتان» تنتجان نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله عليه السلام: «كل مسكر خمر، وكل خمر

(١) انظر كلامه في مفردات الدليل؛ الإحكام (٥/٦٧٦، ٦٧٧).

(٢) ويمكن أن يصطلح الباحث على تسميته بـ (البرهان الدلالي) وهذه الدلالة العقلية عبر عنها الغزالي (٢/١٨٦- المستصفى) بأن اللفظ لا يدل عليها ولا يكون منطوقاً بها، ولكن تكون من ضرورة اللفظ.

(٣) في البرهان الضروري، ماهيته وبيانه، انظر ص /٢٧ وما بعدها.

حرام»[1] . النتيجة كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام[2].

وكون نتيجة البرهان منصوصاً عليها فيه إشعار وتنبيه بصدق هذا البرهان . وهذا الحديث - دون نتيجته - هو مثال الأصوليين والفقهاء المفضل لإثبات القياس عمليّاً[3] . وقد عالجوا هذا الحديث في باب القياس تحت مبحث «قياس العلة»؛ إذ اعتبروا أن العلة مصرح بها وهي الإسكار، وهي العلة التي بني عليها تحريم النبيذ[4].

وليست العلية هنا واضحة بقدر وضوحها في غير هذا النص، مثل قوله ﷺ : «كل شراب أسكر فهو حرام»[5] وقوله ﷺ : «إن الخمر من العصير ...

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم (٢٠٠٣- كتاب الأشربة) . وأحمد (٢/٢٩- المسند) . وابن ماجه (٣٣٩٠ - السنن) . والدارقطني (١٤/٤ - السنن) . وابن الجارود (٨٥٧) من حديث ابن عمر مرفوعاً.

(٢) ابن حزم : الإحكام (٦٧٦/٥) . وانظر المازري : المعلم بفوائد مسلم (٢٠٩/٢) ٠- ط ٠- القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م . وفي كون هذه الصورة ضرورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم ؛ بل هي في يقينها عند الناس بمنزلة الحساب ، انظر لابن تيمية : نقد المنطق / ٢٠١ ٠- ط ٠- القاهرة مكتبة السنة المحمدية ، (د . ت) .

(٣) انظر في هذا : المازري، محمد بن علي (ت ٥٣٦هـ) : المعلم (٢١٠/٢ . والغزالي : المستصفى (٣٨/١).

(٤) انظر الآمدي ، علي بن محمد (ت ٦٣١هـ) : الإحكام في أصول الأحكام (٢١٢/٣ ، ٢٩٩) و (٤١٤) ٠- ط ٢ ٠- بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٢هـ ، وابن الجوزي ، يوسف بن عبد الرحمن (ت ٦٥٦هـ) : الإيضاح لقوانين الاصطلاح / ٣٦ ٠- ط ١ ٠- الرياض : مكتبة العبيكان، ١٤١٢هـ ، ١٩٩١م .

(٥) **صحيح** . أخرجه: مسلم (٢٠٠١- أشربة) . والنسائي: السنن (٢٩٨/٨) . والترمذي ، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ): الجامع الصحيح (١٨٦٣ - كتاب الأشربة) ؛ تح: أحمد محمد شاكر٠- القاهرة : دار الحديث (د.ت) . وابن ماجه، محمد بن يزيد (ت ٢٧٥هـ) : سنن ابن ماجه (٣٣٨٦)؛ تصحيح وترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي ٠- ط القاهرة (د . ت) من حديث عائشة - رضي الله عنها - مرفوعاً .

وإني أنهاكم عن كل مسكر»[1] وقوله ﷺ : «لا تشرب مسكراً فإني حرمت كل مسكر»[2] . وأيضا، العلة عند الأصوليين إما أن تكون منصوصاً عليها أو تكون مستنبطة . وفي مثالنا هذا بنى النبي ﷺ كلامه على جملتين تامتين منفصلتين كليتين، ولم يعلق إحداهما على الأخرى بأي نوع من أنواع التعليق ؛ بل كل الأحاديث الكلية في هذا النسق سواء أكانت أحادية القضية أم ثنائية لم يُصرح فيها بالعلة أو ينص عليها. وهذه النصوص:

١ - كل مسكر خمر، وكل خمر حرام.

٢ - كل مسكر حرام[3] وهي نتيجة البرهان الأول.

٣ - كل مسكر حرام وكل مسكر خمر[4].

٤ - كل مسكر خمر وكل مسكر حرام[5].

---

(١) حسن . أخرجه مالك : الموطأ (٨٤٥/٢ - كتاب الأشربة) . وابن الجارود ، عبد الله بن علي النيسابوري (ت ٣٠٧هـ) : منتقى ابن الجارود (٨٥٥هـ) ؛ تحقيق أبو إسحاق الحويني ٠- ط١٠- بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨م .

(٢) **صحيح** . أخرجه النسائي: السنن (٢٩٩/٨) من حديث أبي موسى - رضي الله عنه - مرفوعاً.

(٣) **صحيح** . أخرجه البخاري (٢٤٣٤ - أشربة) و (٦١٢٤ - أدب) . ومسلم (١٧٣٣ - أشربة) والترمذي (١٨٦٤ - أشربة) . والدارقطني ، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ) : سنن الدارقطني (١٤٠/٤) ٠- دار الفكر ٠- بيروت : ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م وغيرهم من حديث عائشة وابن عمر وعلى بن أبي طالب وأبي موسى وأبي بردة مرفوعاً .

(٤) **حسن** . أخرجه أحمد (١٣٤/٢ - المسند) من حديث ابن عمر مرفوعاً ، وفيه عبد العزيز بن عبد المطلب والصواب (ابن المطلب) صدوق ، راجع ترجمته عند الذهبي ، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ) : تهذيب التهذيب (٤٧٣/٣) ٠- ط ٢ ٠- بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٩٣م . وابن حجر : تقريب التهذيب ، ترجمة / ٤٢١٤ ٠- ط ٤ ٠- حلب : دار الرشيد ، ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م ، كما أخرجه أحمد بإسناد حسن (١٣٧/٢ - المسند) من حديث ابن عمر مرفوعاً .

(٥) **صحيح** . أخرجه بهذا اللفظ مسلم (٢٠٠٣ - أشربة) وأبو داود (٣٦٧٩ - أشربة) والنسائي (٢٩٦/٨ ، ٢٩٧ - سنن) .

وهذه النصوص لم يصرح فيها بالعلة، وبالتالي لم يبين إلا كونها مستنبطة وهي عندئذ لا تكون يقينية؛ إذ تكون ظنية . والواضح أن تسمية المسكر أيّاً كان حاله أو نوعه من العنب أو الذرة أو غيرهما، تسميته خمراً «تسمية شرعية» أتت بها النصوص ؛ فهذه النصوص الصحيحة الصريحة في دخول هذه الأشربة المتخذة من عصير العنب في اسم الخمر في اللغة التي نزل بها القرآن وخوطب بها الصحابة فغنية عن التكلف في إثبات تسميتها خمراً بالقياس - مع كثرة النزاع فيه ؛ فإذ ثبت تسميتها خمراً نصاً، فتناول لفظ النصوص لها كتناوله لشراب العنب سواء تناولا واحداً، فهذه طريقة قريبة منصوصة سهلة تريح من كلفة القياس[1] . فإن جعل كلام النبي ﷺ دالاً بذاته من خلال صورته هو الأولى ؛ وبذا فإن كلام ابن حزم في هذه القضية مع اقتصاره على النص المذكور فقط أجود من رأي غيره، حيث جعل النص في صورة البرهان المنتج، الذي يمكن أن يندرج تحته أفراد كثر[2].

٢ - **النوع الرابع**: «أقسام تبطل جميعها إلاَّ قسماً واحداً»[3]. وهو أشبه ما يكون بالطريقة الإلزامية[4]؛ إذ هو محاولة استخلاص الدليل أو إثباته من جهة حصر الممكنات في أقسام ثم بيان فساد جميعها حتى يحصل المطلوب

(١) ابن القيم : شرح ابن القيم على سنن أبي داود (١٠/١١٥ ، ١١٦) ، وهو بحاشية عون المعبود للعظيم أبادي . هذا وذهب الغزالي في المستصفى (٢٨/١) إلى أن تسمية ذلك قياساً تجوز ؛ بل هو من البيان النبوي بالقضية الكلية أن «كل مسكر خمر» ليدخل في مسمى الخمر المحرم كل المسكرات . وانظر أيضاً ابن تيمية : مجموع الفتاوى (١١٦/٧) ومال محمد أبو زهرة إلى هذا ، انظر له : ابن حزم حياته وعصره /٣٦٥ .

(٢) انظر تطبيقات جيدة على هذا النوع البرهاني عند ابن حزم : ٢٥٩/٤، ٢٦٠ - رسائل /تقريب.

(٣) ابن حزم : ٦٧٧/٥ - إحكام .

(٤) انظر : فصل البرهان العقلي ومنهجية الإلزام .

بإثبات قسم واحد هو الحق المتعين، وهذا شبيه بعمل الأصوليين في «باب القياس» عندما جعلوا من وسائل معرفة العلة «السبر والتقسيم»، أي حصر الأقسام والأوصاف الصالحة ثم تبيين المناسب وجعله علة وإلغاء ما عداه من الأوصاف[1] . نعم وإن كان هذا النوع شبيها بعمل الأصوليين السالف إلاَّ أن ابن حزم لا يذهب إلى ذلك ؛ لأن الأقسام عند الأصوليين تلازمها مبني على العلة، أما عند ابن حزم فالتلازم بين قضايا هذا النوع لا ينبني على العلة ؛ فهي أصلح ما تكون مقدمات متعددة، ويمكن أن نتصورها بالمثال الآتي: «واحد ممن في المنزل قتل زيداً، ولم يكن في البيت إلاَّ يزيد وخالد ومحمد، فمحمد كان نائماً ويزيد كان مغشيّاً عليه من علة به، النتيجة/ فخالد قتله»[2].

٣ - **النوع الخامس** : قضايا واردة مُدرَّجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر - بلاشك - أفضل من عثمان[3].

وهذا برهان ضروري منتج، قائم على مقدمتين صادقتين، وبحذف الحد الأوسط، تنتج النتيجة الملزمة، التي عبر عنها ابن حزم بقوله «بلا شك...».

الضرب الثاني : البرهان الدلالي ، وهو قائم على تلمس وجه الدلالات

---

(١) انظر الجويني ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨هـ) : البرهان في أصول الفقه (٥٢٤/٢)-٠- ط ١ -٠- المنصورة : دار الوفاء ، ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م . وانظر أيضاً الغزالي : المستصفى (٤٢/١) . وابن برهان ، أحمد بن علي (ت ٥١٨هـ) : الوصول إلى الأصول (٢٥٣/٢)-٠- ط ١ -٠- الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م . والآمدي في الإحكام (٢٦٥/٣) وما بعدها . والقرافي ، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ) : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول / ٣٠٩ -٠- ط١ -٠- بيروت : دار الفكر ، ١٩٩٧م .

(٢) ابن حزم : ٢٥٨/٤ - رسائل/تقريب . وانظر فصل البرهان العقلي .

(٣) ابن حزم : الإحكام (٦٧٧/٥) .

الممكنة من خلال ما يسبق إلى العقل عند معالجة النصوص ؛ وبذا فهي دلالات لغوية[1] من جانب ، عقلية من جانب آخر . ويندرج تحت هذا الضرب عند ابن حزم أنواع الدليل الآتية :

١ - النوع الثاني: وهو «الشرط المعلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال، الآية: ٣٨] فقد صح بهذا أن من انتهى غُفر له»[٢].

أي أن الانتهاء شرط المغفرة إيجاداً وعدماً، وما أقرب هذا مما سماه الأصوليون «دلالة الإيماء» وهي «دلالة الإشارة والتنبيه»: وهي دلالة عقلية صرفة؛ إذ هي فهم التعليل وسبقه إلى الفهم من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله في السارق والسارقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة، الآية : ٣٨] فسبق إلى الفهم من فحوى الكلام كون السرقة علة لهذا الحكم[٣]، فهنا علاقة التأثير كما يقول الأصوليون ويعنون بها: «زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما»[٤].

والوصف عند ابن حزم هو بعينه العلة عند الأصوليين الذين يعرفونها بـ«الوصف الظاهر المنضبط الذي ناط الشارع الحكم به وكان مناسبا له»[٥].

---

(١) وذلك باعتبار تعلقها بالنصوص .

(٢) الإحكام : (٦٧٧/٥) .

(٣) انظر الغزالي : المستصفى (١٨٩/٢ - ١٩٠) وحوله أيضاً راجع ابن برهان : الوصول إلى الأصول (٢٨٥/٢) .

(٤) انظر الغزالي : المستصفى (٣١٨/٢) والقرافي : شرح التنقيح / ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

(٥) في هذا انظر الإسنوي ، عبد الرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ) : التمهيد في تخريج الفروع على الأصول /٤٦٩ -ط ٤ - بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م . والصنعاني (الأمير) محمد بن إسماعيل (ت ١١٨٢هـ) : إجابة السائل شرح بغية الآمل /١٩٧ - ط ١ - بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٦ م . وعبد الكريم زيدان : الوجيز في أصول الفقه/٢٠٣ - بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٧م .

وعلى الرغم من أن ابن حزم نفى العلة والتعليل[1]، وأبطل القياس متبعاً شيخه داود بن علي فإنه اضطر إلى اعتبارها عملياً مع تغيير اسمها فقط، ولعل هذا من الأسباب التي جعلت من يذهب إلى أن داود - وأقول: مثله ابن حزم - نفى القياس قولا واضطر إليه[2].

٣ - **النوع الثالث**: يقول ابن حزم إنه نوع يسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام: «المتلائمات» مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [سورة، التوبة: ١١٤]. «فقد فهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسفيه، وهذا هو معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى، كقولك «الضيغم والأسد والليث والضرغام وعنبسة كلها أسماء معناها واحد، وهو الأسد»[3].

ليس هذا معنى واحداً؛ بل هذه معان شتى أطلقت على مسمى واحد وهو ما سماه اللغويون وغيرهم من الفقهاء والمتكلمين باللفظ المتواطئ أو المشكك[4] أو «الملائم» كما ذكر ابن حزم، ولهذا ؛ فإن النص المذكور ليس من المتلائمات في شيء ؛ ذلك أنه دل بلفظه على معنى، ودل بمفهومه على معنى مخالف لهذا المعنى. وهذه الدلالة العقلية المخالفة لمعنى لفظه عبر عنها ابن حزم بقوله «فهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسفيه» وهذا عين ما عالجه الأصوليون في مبحث «دليل الخطاب» فكل خطاب له منطوق ومفهوم، فمنطوقه إثبات

---

(١) انظر ص /٨٣ من هذه الرسالة .

(٢) انظر السمعاني ، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ) : الأنساب / ٣٧٦ / ب ، نشرة المستشرق د . س . مرجليوث -٠ ط -٠ العراق : مكتبة المثنى ، ١٩٧٠م .

(٣) ابن حزم : الإحكام (٥/٦٧٧) .

(٤) انظر للباحث : دور اللغة في تفسير القرآن ، دراسة في تراث ابن تيمية / ٢٢٦ ، مكتبة الدعوة الإسلامية ، المنصورة ، مصر ، ط١ - ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م .

اللفظ الظاهر الصريح، ومفهومه هو ما دل عليه من غير الظاهر[(١)] ؛ ولذلك يسمى بـ «دليل الخطاب» «ومفهوم المخالفة» و «المفهوم»، وهو: إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه[(٢)].

ومع أن ابن حزم أنكر: «دليل الخطاب» وشنع عليه وبين فساد كثير من أمثلته بالإلزام[(٣)]؛ إلا أنه ذهب إليه ضرورة كما رأينا وقد حاول ألا يسميه دليل الخطاب، فسماه كما سبق «المتلائمات»، كما سماه «الانطواء» يقول "ومعنى الانطواء أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد طلبا للاختصار ... أيضاً ينطوي في كل قضية إبطال ضدها، كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة/ ١١٤] فقد انطوى فيه نفى ضد الحلم وهو السفه، فقد انطوى فيه أن إبراهيم ليس سفيهاً"[(٤)]. إذن المسألة مسألة مصطلح أما معناه فلا إشكال.

وتطبيقيا أثبت ابن حزم دليل الخطاب أو المفهوم، من ذلك قوله: "قال رسول الله ﷺ : «الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك مشتبهات لايعلمها كثير من الناس»[(٥)].

---

(١) انظر الجويني : البرهان (١/٢٩٨) . والغزالي : المستصفى (٢/١٩١) . والآمدي : الإحكام (٣/٦٦) . وابن الجوزي : الإيضاح /٢٢ . وقد أشار الشافعي ، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤) إلى دلالة المفهوم وأثبتها ، وانظر له : الرسالة/٤٠ ؛ تحقيق أحمد محمد شاكر ٠- ط ٢ ٠- القاهرة : دار التراث ، ١٣٩٩ ، ١٩٧٩م .

(٢) انظر الآمدي : الإحكام (٣/٦٩) .

(٣) انظر مبحث الإلزام ص ٤٢ وما بعدها . وليس هذا الإنكار صنع الظاهرية فحسب ؛ بل نجد الغزالي ت (٥٠٥هـ) مثلاً بعد ذكر اختلاف الفقهاء والأصوليين في إثبات دليل الخطاب يرجح عدم دلالته، انظر المستصفى : (٢/١٩٢ - ٢٠٢) وما بعدها . وحول هذا انظر أيضاً الجويني : البرهان (١/٢٩٩ - ٣١٦).

(٤) ابن حزم : ٤/٢٦٤ ، ٢٦٥ - رسائل/تقريب .

(٥) **صحيح** . نص الحديث في البخاري «الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبّهات لا يعلمها كثير من الناس» (الإيمان : ٣٩) . ومسلم (١٥٥٩ - مساقاة) . وأبو داود (٣٣٢٩، ٣٣٣٠ - بيوع) . والنسائي (٧/ ٢٤١ - سنن) . وأحمد (٤/ ٢٧٠ - مسند) . وابن ماجه (٣٩٨٤ - الفتن) وغيرهم من حديث النعمان بن بشير مرفوعاً به .

فصح أنه يعلمها بعض الناس[1] . فهذا إثبات منه لمفهوم المخالفة، وهو فهم ضروري للنص، وما هو إلاَّ دليل الخطاب الذى ينفيه. ومن ذلك أيضاً، رده على من ذهب إلى أن الاختلاف رحمة ، يقول: "وهذا من أفسد قول يكون؛ لأنه لو كان الاختلاف رحمة ، لكان الاتفاق سخطاً، وهذا مالا يقوله مسلم؛ لأنه ليس إلاَّ اتفاقاً أو اختلافاً، وليس إلاَّ رحمة أو سخطاً[2] .

إن بعض الفقهاء توسعوا عملياً في تطبيق دليل الخطاب لدرجة فجة أوقعتهم في المؤاخذة والتغليط ، ولذلك كانت المحاولات جادة لضبط دليل الخطاب نظرياً مثل قول الأصوليين : "إن الشيء إذا علق بصفة ما أو بزمان ما أو بعدد ما ، فإن ما عدا تلك الصفة وما عدا ذلك الزمان وما عدا ذلك العدد فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص ، وتعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها" [3] .

ولذلك فإن الباحث يميل إلى أهمية ضبط تعريفات الأصوليين لدليل الخطاب بقيد منهم - حتى لا تحدث مثل هذه التطبيقات المجحفة - وهذا القيد هو : "تعليق المفهوم المُفضى إليه بدلالة النص" وبذلك لا يكون المفهوم مصادماً لأي نص شرعي آخر وعندها يكون الضابط تاماً ، وبتطبيقه ينقطع الاعتراض عليه من قبل ابن حزم ، والذي ألزم القائلين به بإلزامات تحيلهم إلى إفساده ، وبه يمكن لنا أن نقبل أو نرد بعض الأمثلة التي ذكرها الفقهاء

(١) ابن حزم : النبذ/١٠٣ .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٦٤٢/٥) - وفيه : «وليس رحمة أو سخطاً».

(٣) انظر ابن حزم : الإحكام (٨٨٧/٧) ، وتفصيل هذا ومناقشته راجعه عند الغزالي : المستصفى (١٩١/٢) ، والآمدي : الإحكام (٦٩/٣ - ٧٢ وما بعدها) ، والزنجاني ، محمود بن أحمد (ت ٦٥٦هـ) : تخريج الفروع على الأصول / ١٦٢ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٥ - ١٩٨٧م .

وتندر بها ابن حزم مثل منع أبي يوسف صلاة الخوف بدليل الخطاب[1] .

وبالرغم من محاولات ابن حزم نفى دليل الخطاب واجتهاده في إفساده والتأكيد بأنه هو القياس الذى ينكره ويبطله[2]؛ إلاَّ أنه اضطر إليه عمليّاً ؛ ولذا نجد محاولات ابن حزم أحيانا كثيرة تتسم بالتكلف البالغ بغية رد دليل الخطاب . يقول ابن حزم" واحتجوا بأن الناس مجمعون على من قال لآخر: لاتعط غلامي درهما حتى يعمل شغل كذا، قالوا : فهذا يقتضي ؛ أنه إذا عمله وجب أن يعطى الدرهم، قال أبو محمد : وهذا خطأ، وإن أعطاه المقول له هذا القول الدرهم بعد انقضاء ذلك الشغل، وكان ذلك الدرهم من مال السيد، فعليه ضمانه إن تلف الدرهم ولم يوجد المدفوع إليه . ودليل ذلك إجماع الناس على أن المقول له ذلك يسأل الآمر، فيقول له : إذا عمل ذلك الشغل أعطيه

(١) انظر ص/٢٧ مبحث الإلزام ، والمستقر في ضمير الباحث أن مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب جهد عقلي قائم على النص غير مرتبط بإمام معين ، ولذلك نجد المحاولات الأولى للاستدلال به زمن الصحابة ، والأدلة على ذلك كثيرة ، منها هذه القصة الصحيحة التي أخرجها مسلم (٦٨٦ - كتاب صلاة المسافرين) وأحمد (٢٥/١ ، ٣٦ - المسند) وأبو داود (١١٩٩ - صلاة المسافر) والنسائي (١١٦/٣ ، ١١٧ مسند) وابن ماجه (١٠٦٥ - تقصير الصلاة) والترمذي (٣٠٣٤ - تفسير النساء) والدارمي ، عبدالله بن عبدالرحمن (ت ٢٥٥هـ) : سنن الدارمي (١٥٠٥ - قصر الصلاة) دار الريان للتراث ، القاهرة ، ط١ - ١٩٨٧م عن يعلى بن أمية عندما قال لعمر رضي الله عنه : ما بال الناس يقصرون وقد أمنوا فقال عمر : عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال : «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» واعتراض عمر بن الخطاب ليس على استدلال يعلي، ولكن لكون هذا الاستدلال مصادماً للخبر الثابت عن رسول الله ﷺ ، وبذا فإن هذا الاستدلال لا يعتبر ولا يعد وجهاً مقبولاً .

(٢) يقول ابن حزم (٦٧٨/٥ - إحكام) " وسموا يقصد الفقهاء حكمهم في شيئ لم ينص عليه بحكم قد نص عليه شيئ آخر : دليلاً ، وهذا خطأ ؛ بل هذا القياس الذي ننكره ونبطله ا هـ . وفي كونه قياساً كما ذكر ابن حزم وهو قياس الشبه ، ويعنون به : إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق لكونه في معناه ، انظر الجويني : البرهان (٥١٤/٢) .

الدرهم أم لا؟ فلو اقتضى هذا الكلام إعطاءه الدرهم بعمل الشغل المذكور ماكان للاستفهام المأمور به معنى...!!"[١].

٣ – النوع السادس من أقسام الدليل عند ابن حزم، يقول عنه : "أن تقول كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر، وهذ هو الذى يسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام" "عكس القضايا"[٢].

لا مشاحة في الأسماء والاصطلاحات ما دام المضمون قريباً . وهنا نجد ابن حزم يذكر صفة هذا القسم من الدليل، ولم يحده باسم أو مصطلح، ولم يجد إلاَّ مصطلح أهل الكلام وقد عالجه الأصوليون تحت ما يسمى بـ: «فحوى الخطاب أو «بتنبيه الخطاب أو «مفهوم الموافقة»... ويعنون به إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى[٣]. ويسمونه أحيانا – على خلاف – بـ «قياس الأولى»[٤].

ولا يخفى أن هذه دلالة عقلية ضرورية ؛ ولذلك يمكن أن نسميها بـ: «دلالة الأولى».

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٠٣/٧) . وانظر فيه أيضاً ص/٩٠٤ .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٦٧٧/٥) ، وهذا المصطلح المنطقي ينقسم إلى عكس النقيض المخالف وعكس النقيض الموافق . انظر في مفهومه وأقسامه ، الجرجاني : التعريفات/١٢٤ . والسكاكي ، يوسف ابن أبي بكر (ت٦٢٦هـ) : مفتاح العلوم /١٩٥ وما بعدها ٠- بيروت : دار الكتب العلمية ، (د ٠ ت) . وانظر أيضاً محمد حسنين عبد الرزاق : علم المنطق الحديث (١٣٣/١ – ١٣٧) ٠- ط٢ ٠- دار الكتب المصرية ، ١٩٢٨م .

(٣) في هذا انظر الغزالي : المستصفى (١٩٠/٢ ، ٢٨١) . والآمدي : الإحكام (٦٦/٣ وما بعدها) . وابن الجوزي : الإيضاح/٢٢ .

(٤) انظر الأنصاري ، عبد العلي محمد (ت ١١٨٠هـ) : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٣٢٠/٢) ط – بهامش المستصفى .

٤ - النوع السابع قوله : «لفظ ينطوي فيه معان جمة ؛ مثل قولك زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها . ومثل قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ [الأنبياء/ ٣٥] فصح من ذلك أن زيداً يموت، وأن هنداً تموت، وأن عمرا يموت، وهكذا كل ذي نفس وإن لم يذكر نص اسمه»[١] .

وفي هذا الانطواء يقول ابن حزم أيضاً: «ومعنى الانطواء، أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد طلباً للاختصار ؛ وبالجملة فكل قضية فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها؛ كقولك الإنسان حي، فإنك قد أخبرت أن زيداً حي وعمراً حي وخالداً حي وهنداً حية»[٢]. لقد اتسع مفهوم «الانطواء» عند ابن حزم ليشمل عدداً من الدلالات، فكما أطلقها على دلالة المفهوم؛ أي مفهوم المخالفة، أو كما يسميها ابن حزم نقلا عن علماء الكلام عكس القضايا، يطلقها أيضاً على هذه الدلالة موضوع الدراسة.

ولكن هناك نقطة منهجية فيما يتعلق بالكلي والجزئي عند ابن حزم، فبينما لا يقر الانتقال من الأجزاء إلى الكل، وهو المعروف بـ«الاستقراء» نجده يقر الانتقال من الكلي إلى الجزئي ؛ إذ كل جزء مندرج تحت كله ؛ ولذلك قال: «فكل قضية فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها»[٣]، ويوضح ذلك أيضا بقوله: «إذا قلت كل مسكر حرام، فقد انطوى فيه أن المسكر ليس حلالا، وأن الحلال ليس مسكرا، وانطوى فيه أيضا أن نبيذ التمر إذا أسكر حرام، وأن

(١) ابن حزم : الإحكام (٥/٦٧٧) .

(٢) انظر ص من هذا الباب .

(٣) ابن حزم : ٤/٢٦٣ - رسائل/تقريب .

السوكران[1] إذا أسكر حرام»...[2]، وقد سماه ابن حزم «عكس القضايا».

بالرغم من إنكار ابن حزم الاستقراء نظرياً؛ إلاَّ أنه اضطر إليه، فـ«الانطواء» بهذا الحد الذي عرفه به وهو : الإتيان إلى معان كثيرة (جزئيات) فعبرنا عنها بلفظ واحد طلباً للاختصار (كلي) ، ما هو إلاَّ الاستقراء الذي رفضه ونفاه.

ولذلك فإنه لابد من الاهتمام والعناية بتنظيراته وتطبيقاته على حد سواء؛ لا أن نقتصر على تنظيراته، وبذلك تكون قراءة ابن حزم مستوية على سوقها.

وخلاصة هذا الفصل: أن ابن حزم راعى المعنى العقلي ورام الوصول إليه دون أن يقف عند أعتاب المبنى فقط، يقول: «وإنما يراعى المعنى الذي يعطيه اللفظ لا صيغة اللفظ وحده»[3]. والدليل عند ابن حزم ما هو إلاَّ معنى للنص ضرورة؛ ولذلك يسميه ابن حزم الدليل الذي لا يحتمل إلاَّ وجهاً واحداً. وقد انتهت بنا دراسة هذا الفصل إلى أن ابن حزم بالرغم من رفضه القول بدليل الخطاب - وهو ضرب من ضروب الاجتهاد العقلي القائم على استنباط الدلالات من النصوص - إلاَّ أنه نظَّر له وإن غير اسمه كما اضطر إليه عملياً وتطبيقياً. وإذا كان ابن حزم يرى أن «القول بالدليل الذي لا يحتمل إلاَّ وجهاً واحداً واجب»[4]، فإنه بذلك يرى أن الاجتهاد العقلي المرتبط بالنصوص واجب ضرورة ؛ ولذلك فإنه يمكن أن نقرر في ضوء ما سبق أن مصادر الحجيات المعتبرة عند ابن حزم: الكتاب والسنة والإجماع القطعي والاجتهاد الضروري الواقع تحت النص غير الخارج عنه[5].

---

(١) لعله انحراف صوتي أو كتابي عن «السيكران» : نبت دائم الخضرة : يؤكل حبه . انظر الفيروز أبادي، مجد الدين بن محمد (ت ٨١٧هـ) : القاموس المحيط (٢/٥٠) الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م .

(٢) ابن حزم : ٤/٢٦٣ - رسائل/ تقريب .

(٣) ابن حزم : ٤/٦٠ - رسائل/ تقريب .

(٤) ابن حزم : النبذ/١٠١ .

(٥) انظر مع هذا أيضاً ابن حزم : الإحكام (٥/٦٧٧) .

الفصل الثالث :

العقل والشرع

رأينا فيما مضى إثبات ابن حزم حجج العقول[1] . ويرى المتتبع لما كتبه هذا الولع الشديد بالفلسفة وبالمنطق ؛ انطلاقا وقناعة منه بأهميتهما في فهم الشرع والوقوف على مرامي النصوص، وقد عبر عنهما بلفظ «الأوائل»[٢] ؛ وبذلك لا نجد غضاضة في دوران كثير من مصطلحاتهم الكلامية مثل : جوهر وعرض وجنس ونوع والمحمول .... الخ[٣] .

ونراه يثبت لنفسه التمكن في علوم الأوائل رغم مخالفته للمتكلمين في مسائل منها عدم فرضية الاستدلال العقلي لإثبات التوحيد والشرائع ، يقول: : «وإني - ولله الحمد - لست بمنحوس الحظ في هذا العلم أعني علم أهل الكلام وطريقتهم في الاستدلال فيظن ظان أني إنما قلت ما قلت عداوة لعلم جهلته، لا، ولكن الحق لا يجوز أن يتعدى»[٤].

وقد حاول ابن حزم أن يربط بين هذه العلوم وبين الأصول[٥] . ويذكر أن علم المنطق «هو» المعيار على كل علم[٦] ؛ بل يذهب إلى أن من لم يتقن علم المنطق، فإنه لن يفهم النصوص الشرعية ؛ وعليه فإنه لا يجوز له أن يُفْتي أو

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٦٤/١ ، ٦٥) .

(٢) انظر مثلاً (١٤٦/٤ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ومواضع كثيرة - رسائل/تقريب) .

(٣) انظر ابن حزم : (١٧٣/٤ - ١٨٦ - رسائل /تقريب) والفصل (٦٢/١ ، ١٠٤ - ١٠٦ - رسائل/تقريب) .

(٤) ابن حزم : ١٩١/٣ - «رسائل/رسالة البيان» .

(٥) انظر مثلاً : حديثه حول مصطلح «العام» عند الأصوليين وعند الفلاسفة والمناطقة في ٢٠٦/٤- رسائل/تقريب) .

(٦) ابن حزم : ٢٤٩/٤ - رسائل/تقريب .

يُستَفْتَى[1]. ولذلك كان وكد ابن حزم تبسيط المنطق وتيسيره وتقريبه بالأمثلة الشرعية والعامية حتى يفهمه العامي والعالم[2].

وليس معنى هذا تعظيم العقل على حساب الوحي، وبالتالي تقديم العلوم المنطقية على العلوم الشرعية، يقول: ابن حزم : «وجدنا ما جاءت به النبوة ومنفعته في ثلاثة أشياء:

أحدها: إصلاح الأخلاق النفسية وإيجاب التزام حسنها، كالعدل والجود والعفة... ولا يمكن ألبتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة. والوجه الثاني من منافع ما جاءت به النبوة: دفع مظالم الناس الذين لم تصلحهم الموعظة... وقد قدمنا أنه لا سبيل إلى منع التظالم ولا إلى إيجاد التعاطف بغير النبوة أصلا... والوجه الثالث من منافع ما جاءت به النبوة: هو التقدم لنجاة النفس فيما بعد خروجها من هذه الدار، من الهلكة التي ليس معها ولا بعدها شيء من الخير، لا ما قل ولا ما كثر. ولا سبيل ألبتة إلى معرفة حقيقة مراد الخالق منها ولا إلى معرفة طريق خلاصنا إلاَّ النبوة . وأما بالعلوم الفلسفية التي قدمنا فلا - أصلا - ومن ادعى ذلك فقد ادعى الكذب[3].

إذن فإن ابن حزم نظرياً ليس واقفاً في جهة ضد أخرى ؛ بل هو يزن مسألة «العقل والشرع»، ويعدل هذا الميزان لصالح الوحي الذي هو البرهان الضروري كما يذكر.

---

(١) انظر ابن حزم : ٩٥/٤ ، ١٠٢ - رسائل /تقريب ، وقريباً من ذلك ذهب الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، حيث ذكر أن من لا يحيط بمقدمات وأصول المنطق فلا ثقة له بعلومه أصلاً ، انظر الغزالي : المستصفى (١٠/١) .

(٢) انظر ابن حزم : ١٠٠/٤ - رسائل/ تقريب .

(٣) ابن حزم ١٣٤/٣ ، ١٣٥ - رسائل/ رسالة التوقيف .

ويشمل هذا الفصل المباحث الأربعة التالية:

أولا: العقل وإثبات التوحيد والنبوة.

ثانيا: العقل ومصادر الحجيات.

ثالثا: العقل والأحكام الشرعية.

رابعا: العقل والتكليف.

وجُعلت مرتبة بحسب قربها من جهة النص . وليس همنا مناقشة ابن حزم فيما ذكر، بقدر ما هو إجلاء موقف العقل في التصور الحزمي من هذه القضايا الأصول.

المبحث الأول :

العقل وإثبات التوحيد والنبوة

التوحيد الذي اجتهد ابن حزم في إثباته هو فيما يتعلق بتوحيد الخالق . وخلاصة بحثه : أنه يثبت من طريقين، الأول: طريق حدوث العالم، والثاني الاستدلال بما في العلل من الآثار المحمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية بما يجعلها محمولات للأعراض[1].

ويأتي بالبراهين الضرورية على حدوث العالم وعلى أن محدثه لا يشبهه في شيء من الأشياء . ثم يذكر أن فعل اللّه ليس واحداً ؛ لأن «كل من فعل فعلاً واحداً لا يفعله غيره ؛ فإنه يفعل بطباعه، كالنار التي لا تفعل إلاَّ فعلاً واحداً وهو الإحراق وتصعيد الرطوبات وسائر ما يفعل بطباعه ؛ فلو كان الباري تعالى لا يفعل إلاَّ فعلاً واحداً لوجب أن يكون ذا طبيعة ، وإذ ليس ذا

---

(١) انظر ابن حزم : الفصل (١/٥٧ وما بعدها) . وانظر في هذا أيضاً : الحمد ، أحمد بن ناصر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات/١٢١ وما بعدها .

طبيعة، فواجب في العقل ألاَّ يكون يفعل فعلاً واحداً ؛ بل أفعالاً مختلفة[١] .

ويقرر ابن حزم : «والتوحيد عرف بالعقل ضرورة[٢]» ، وهذه المعرفة الضرورية نتيجة مقدمات ضرورية صحيحة، يقول: : «وإنما ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع بعد أن أوجبه برهان الحس وأوَّل بديهة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة»[٣]. ويؤكد هذا بقوله «بقضية العقول وبداهتها عرفنا الله عز وجل وصحة النبوات، وهي التي لا يصلح شيء إلا بمعرفتها، فما أوجبه العقل فهو واجب...»[٤].

وجانب آخر من التوحيد، وهو متعلق بفعله تعالى . فمذهب ابن حزم في مسألة خلق الله تعالى لأفعال العباد كلها كمذهب أهل الحديث المؤسس على براهين منها قوله ﷺ: «لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء، فمن خلق الله؟»[٥]. ويلخص ابن حزم مبرزا أثر البرهان العقلي بقوله: «والبرهان على صحة قول من قال: إن الله خلق أفعال العباد كلها ، نصوص من القرآن وبراهين ضرورية منتجة من بديهة العقل والحواس لا يغيب

---

(١) ابن حزم : الفصل (١/١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٦) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٥/٧٣٥) .

(٣) ابن حزم : الفصل (٢/٣٦٥) . ونجد استدلاله العقلي على ثبوت النبوة معتمداً على البرهان الضروري المنتج لرسالته صلى الله عليه وسلم وإنباء الله له وتأييده بالمعجزات ، وأيضاً استدلاله على ذلك بالخبر الضروري الذي لا ينزل عن درجة البرهان الضروري ، انظر في هذا : (١/٧ ، ٨ - المحلى) . و (١/٦٤ - الإحكام) . و (١/١٤٠ - ١٤٥ وما بعدها - الفصل) .

(٤) ابن حزم : الأصول والفروع (٢/٣٢٣) .

(٥) صحيح . أخرجه بلفظه وبنحو منه البخاري (٧٢٩٦ - كتاب الاعتصام) . و (خلق أفعال العباد/ ٢٩ - ٤٢ و ٤٥) . ومسلم (٢١٢ - كتاب الإيمان) . وأحمد (٢/٢٨٢ ، ٣١٧ ... و ٣/١٠٢ و٤/١٦٦ و ٦/٢٥٧ - المسند) من حديث أنس وأبي هريرة وعائشة مرفوعاً .

عنها إلاَّ جاهل»[1]. ولذلك يقرر : أنه «من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد؛ إذ كذَّب شاهده عليه؛ إذ لولا العقل لم يعرف اللّٰه عز وجل أحد؛ ألا ترى المجانين والأطفال لا يلزمهم شريعة لعدم عقولهم . ومن جوَّز هذا فلا ينكر على النصارى ما يأتون به من خلاف المعقول، ولا على الدهرية ولا على السوفسطائية ما يخالفون به المعقول»[2].

إذن يثبت ابن حزم الذات للّٰه تعالى، كما يثبت له الفعل المتعدد، وأيضاً يثبت الأسماء للّٰه تعالى كما أتى النص بها ﴿ وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا... ﴾ [الأعراف/ ١٨٠][3]. وهو يقف عند النص في الأسماء الإلهية، فأسماؤه تعالى توقيفية مرهونة على صحة الخبر بها[4]، ولا يجوز أن يشتق اسم له سبحانه من صفة أصلا[5].

لتبقى مسألة صفات الإله، وهي من القضايا المشكلة عند درس ابن حزم. فابن حزم ينفي الصفات، ومن ثم يذهب إلى تأويلها . ولما كان التأويل جهداً عقلياً يعتمد على المعطيات اللغوية فإن دراسته ستكون في موطن آخر[6]. ولكن نقف عند النقطة الأولى وهي: «نفي الصفات» . لماذا نفى ابن حزم الصفات؟ وما دور العقل هنا؟ وهل نفيه مُطّرد أم خالفه؟ وهل المخالفة في التنظير أو في التطبيق؟ وهل نفي الصفات جار على أصله في القول بظاهر

---

(١) ابن حزم : الفصل (٣/٨٣) .

(٢) ابن حزم : الفصل (١/١٥٣) .

(٣) انظر لابن حزم في إثبات الأسماء دون الصفات: (٢/٢٨٣ - الفصل) . و (١/٢٩-٣٢- المحلى).

(٤) انظر في هذا ، ابن حزم : الفصل (٢/٢٧٩ ، ٣٢٥) .

(٥) انظر ابن حزم : الفصل (٢/٢٩٦ ، ٣٢٤ ، ٣٤٦) و (٤/١٦٤ - رسائل / تقريب) .

(٦) انظر معالجة الباب الثاني لهذه القضية .

النصوص الحاملة لدلالتها كما أفاض وبين [1].

لقد أنكر ابن حزم على المتكلمين المسلمين وأن «الخوف عليهم أقوى من رجاء السلامة لهم، لا قدم صدق لهم في الإسلام ولا في الورع ولا في الاجتهاد في الخبر ولا في العلم بالقرآن ولا سنن رسول الله ﷺ ولا بما أجمع عليه المسلمون ولا بما اختلفوا فيه ولا بأقوال الصحابة والتابعين... ولا بحدود الكلام وحقائق ماهيات المخلوقات وكيفياتها ؛ فهم يتبعون ما تراءى لهم ويقتحمون المهالك بلا هدى من الله عز وجل»[2]. ومع هذا الإنكار فقد سلك ابن حزم مسلكهم فيما انتهى إليه من أبحاث ودراسات في هذه القضية. فهذا ابن تيمية على الرغم من مناقشاته الكلامية وإلزاماته العقلية في الجدال لإظهار الحقائق وردا على الجهمية والمعطلة وغيرهم من أهل الكلام ؛ فإنه يصحح ما ذهب إليه أهل الإثبات وينهى عما يسمى الكلام[3] . لقد نفى ابن حزم الصفات معتمداً على تصورات عقلية كلامية هي:

١ - أن إثبات الصفات معناه التأليف، يعني (الذات + الصفة)

ففي عكس القضايا يقول : "لايجوز أن يكون الأزل مؤلفاً؛ فقد انطوى لنا في هذا الكلام أنه لايجوز أن يكون المؤلف أزلياً ضرورة لابد من ذلك، وانطوى فيه أيضاً أن المؤلف محدث"[4].

---

(١) انظر الباب الثاني ص/ .

(٢) ابن حزم : الفصل (١٧٧/٢) . وقد همز ابن حزم بالمتكلمين ورماهم بالهذيان وأنهم مطعونون في دينهم مظنون بهم السوء في اعتقادهم ، انظر (١٩٩/٣ ، ٢٠٠ - رسائل/ تقريب) وأيضاً انظر الفصل (٢٨٤/٢ ، ٣٦٥) .

(٣) انظر ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٢٤٧/١، ٢٤٨، ٢٧٨) و(٤٥/٢، ٣٥٤) - كمثال، صححه: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم - القاهرة: مؤسسة قرطبة، (د . ت).

(٤) ابن حزم :٢٦٣/٤ - رسائل/تقريب .

وهذا هو المعبر عنه عند المناطقة بالحامل والمحمول . وتكون في الجواهر والأعراض في عالم الفلك "أما الخالق عز وجل فليس حاملا ولا محمولا بوجه من الوجوه"(١). ويقول : "فإن الباري لو كان حيّاً بحياة لم يزل، وهي غيره لوجب ضرورة أن يكون تعالى مؤلفاً مركباً من ذاته وحياته [وكذلك(٢)] سائر صفاته ولكان كثيراً لا واحداً، وهذا إبطال الإسلام"(٣). ويقول: "فإن هذه الصفات التي منعوا منها [يقصد الجهل والنسيان ....] لأنها بزعمهم صفات ذم، فإن السمع والبصر والحياة أيضاً صفات نقص، لأنها أعراض دالة على الحدوث فيمن هي فيه"(٤).

٢ - ما اتصف به المخلوق لا يوصف به الخالق تعالى. وسبب هذا التصور ما قعده ابن حزم بقوله "وبضرورة العقل والحس علمنا : أن كل نوعين واقعين تحت جنس واحد؛ فإن ذلك الجنس يعطيهما اسمه وحده عطاء مستوياً، فلما كان جنس "الحي" يجمعنا مع سائر الحيوان استوينا معها كلها استواءً لا تفاضل فيه فيما اقتضاه اسم "الحياة" من الحس والحركة الإرادية، وهذان المعنيان هما الحياة لا حياة غيرهما أصلا . وعلمنا ذلك بالمشاهدة(٥). وعليه نفى ابن حزم عن الله كل اسم أو صفة تسمى أو وصف بها المخلوق ؛ لأنه لو كان لاقتضى ذلك - في تصوره - استواء الحق مع الخلق فيما يعطيه هذا الاسم أو هذه الصفة من غير تفاضل . ففي رده على من أثبت لله تعالى صفة "القديم" يقول: "لا يجوز أن يسمى عز وجل بما لم يسم به نفسه ؛ لأنه

---

(١) ابن حزم : ١١١/٤ - رسائل/تقريب .

(٢) زيدت لمراعاة معنى السياق وليست في الفصل .

(٣) ابن حزم : الفصل (٣٢٣/٢) وفي هذا المعنى انظر أيضاً : الفصل (١١٤/١ ، ١١٥) .

(٤) ابن حزم : الفصل (٣١٨/٢) وبتوسع واضح ، انظر : الفصل (٣٥٨/٢) .

(٥) ابن حزم : الفصل (١٥٠/١) .

لم يصح به نص ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس/ ٣٩] . فصح أن القديم من صفات المخلوقين، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك"(١) .

وهذه التصورات العقلية أفضت بابن حزم إلى نفي الصفات، فمن ذلك قوله : "فنحن نقول كما قال الله تعالى أراد ويريد ولم يرد ولا يريد، ولانقول إن له إرادة ولا أنه مريد ؛ لأنه لم يأت نص من الله تعالى بذلك ولا من رسوله ﷺ ولا جاء بذلك قط عن أحد من السلف رضي الله عنهم، وإنما أطلق هذا الإطلاق الفاحش قوم من الخوالف المسمين بالمتكلمين"(٢). وعلى عادة ابن حزم في إثبات مراده عن طريق مناظرة خصمه (الحقيقي أو المتوهم) يناظر على ماذهب إليه من نفي الصفات ؛ بل تفريغ الصيغ من معانيها بناءً على تصوراته السالفة يقول: "فإن قالوا إنه تعالى قال : ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ﴾ [الفرقان/ ٥٨] فوجب أن يكون له حياة. قيل لهم: وإن وجب هذا [فقد] قال تعالى: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلانَوْمٌ﴾ فقولوا : إنه تعالى يقظان، فإن قالوا: لم ينص تعالى على أنه يقظان: قيل لهم ولا نص على أن له حياة، فإن قالوا: الحي يقتضي حياة، قيل لهم: ومن ليس نائماً ولا وسنان فهو يقظان ولافرق"(٣).

ويظاهر مذهبه في تفريغ الألفاظ من مقتضى معانيها ومعقولياتها، فيقول أيضا" ولا يجوز أن يقال حي بحياة ألبتة"(٤). ويقول : "وقد غالط

(١) ابن حزم : الفصل (٢/٣٢٥) .

(٢) ابن حزم : الفصل (٢/٣٦٥) .

(٣) ابن حزم : الفصل (٢/٣٣٢) .

(٤) ابن حزم : الفصل (٢/٣١٨) . ويقول (٢/٢١٢ - الفصل) "نعم هو السميع البصير ، ولم يقل تعالى إن له سمعاً وبصراً ، فلا يحل لأحد أن يقول إن له سمعاً وبصراً ، فيكون قائلاً على الله تعالى بلا علم وهذا لا يحل" ا هـ .

بعضهم أيضاً فقال السميع بالسميع سميع، والحي بحياة حي، فأرادوا أن يوجبوا للباري تعالى حياة وسمعاً - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - ونحن لم نسم الباري تعالى حياً من أجل وجود الحياة له، فيلزمنا إضافة الحياة إليه، وكذلك التسمية له تعالى بأنه سميع بصير - وإنما سميناه حيّاً وسميعاً وبصيراً اتباعا للنص لا لمعنى أوجب ذلك، وليس شيء من ذلك مشتقاً من عرض فيه، تعالى الله عن أقوال الجهلة الملحدين"(١).

إذن هذه ظاهرية مفرطة واتباع للنص في موضعه لايتعدى إلى نظيره - وهذا جار على أصوله ؛ ولكن الملفت للنظر أنه تطبيقاً وعملياً لا يقيم للمعنى وزناً ولايعتد بمعقولية اللفظ، بينما هو نظريّاً وتنظيريّاً يحتفي بالمعنى . فعند حديثه عن الحذف الذي لايضر الكلام شيئا يقول: "فإن كان يفسد المعنى فاطرحه، وإن كان لايفسده فلا يقال به فلن يضرك"(٢).

ويؤكد هذا أيضاً بقوله: "وإنما يراعى المعنى الذي يعطيه اللفظ لا صيغة اللفظ وحده"(٣).

وفى تقريره أن الظاهر ليس معناه الوقوف عند اللفظ دون مفهومه . يقول: «وأما تغليبنا الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه: فكلام لا يعقل؛ لاستعمال الظاهر دالاً بمفهوم خطابه، وهو نفسه الذي يبدو للسامع منه، لا معنى للظاهر غير ذلك»(٤).

وقد رأينا توظيفه هذا المفهوم عند دراستنا لنظرية الدليل . حيث يقول:

---

(١) ابن حزم : ١٦٤/٤ - رسائل / تقريب وانظر أيضاً : الفصل (٣١٨/٢) .

(٢) ابن حزم : ٢٦٧/٤ - رسائل / تقريب .

(٣) ابن حزم : ٢٦٠/٤ - رسائل/ تقريب . ومفهوم الصيغة هنا أوسع من مفهومه عند الصرفيين انظر في هذا : ص/١٥٣ .

(٤) ابن حزم : ٨٠/٣ - رسائل/ رسالتان .

"وهذا الذي ذكرنا في هذا الباب من قضايا تفهم منها قضايا لم يلفظ بها إنما هو إنطواء فيها فقط"(١).

بل نجد ابن حزم ينفي بعض تصوراته العقلية السابقة التى أفضت به إلى نفي الصفات . ينفيها بمراعاة مفهوم اللفظ في إطار عدم التشبيه ونفي المماثلة، يقول: "ومن ها هنا لم يلزمنا تشبيه الباري عز وجل في نفينا عنه أشياء هي أيضاً منفية عن كثير من خلقه ؛ إلاَّ أن ذلك لم يوجب تشبيهه تعالى، كقولنا: إن الباري تعالى ليس جسماً، والعرض ليس جسماً، والباري تعالى ليس عرضاً، والجسم ليس عرضاً، لأنا في هذا النفي لم نثبت للباري حالاً يشترك فيها مع العرض إذ نفينا عنه الجسمية ولا مع الجسم إذ نفينا عنه العرضية، وهذا هو النفي المجرد المحض"(٢).

وقوله: "النفي المجرد المطلق "يجعلنا نفهم أن ابن حزم لايميز بين مانفاه الله ورسوله ولا بين ماينفيه المخلوق، حيث ينبغي في الأول إثبات ضده على الوجه الأكمل الذي يليق بجلال الله ؛ إذ ليس المقصود مجرد النفي الذي هو كالعدم، والعدم ليس بشيء ؛ بل المقصود انتفاؤه لثبوت كمال ضده، أما ماينفيه المخلوق فعلى التفصيل(٣).

كما يجعل ابن حزم النفي واحداً في عدم إثبات ضده بأي وجه من الوجوه، يقول : "ليس كل مانفي عن الله عز وجل وجب أن يوقع عليه ضده، لأننا ننفي عن الله عز وجل السكون ولايحل أن نسمي الله عز وجل متحركاً،

---

(١) ابن حزم : ٢٦٤/٤ - رسائل/تقريب .

(٢) ابن حزم : ٢٦٠/٤ - رسائل/تقريب .

(٣) انظر في ذلك ابن تيمية : مجموع الفتاوى (٣٥/٣ ، ٣٧ ، ٨٣ ، ٨٥) . ومحمد بن عثيمين : القواعد المثلى في صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى /٢٣ ٠- ط ٢ ٠- مصر : مكتبة الحرمين ، ١٤٠٧هـ .

وننفي عنه الحركة ولايجوز أن يسمى ساكناً وننفي عنه الشم(*) ولايجوز أن يسمى شماماً، وكذلك كل صفة لم يأت بها النص"(١).

ولاينقضي العجب من عدم استواء تنظير ابن حزم مع تطبيقه عند إقامة العلاقة بين اللفظ والمعنى في مسألة أسماء وصفات الإله ، فحين نجدها في باب النفي، لانجدها - أبدا - في باب الإثبات(٢) . فهو جامد، مكتف بالصيغ مع تفريغها من معانيها ولازم دلالاتها ؛ بناءً على تصور عقلي جدلي؛ ذلك أن معاني الاسم يعني إثبات الصفة، فاسم الحي يشتق منه صفة الحياة ..... ولذلك نراه يُبَدِّع القول بالصفات، وينفي الاشتقاق، ثم ينفي معقولية اللفظ ولازم معناه، الشيء الذي أثبته في مواطن أخر كما سبق في نظرية الدليل، وكما أشرنا منذ قليل.

وإذا كان مذهب ابن حزم مؤسساً على تصورات عقلية مثل نفي المماثلة وإثبات الكمال المطلق، فما المانع من المنطلق نفسه أن نثبت الصفات، وهي معقولات الألفاظ مادامت هذه الألفاظ هي النصوص الصحيحة، نثبتها مع الفارق.

كما فعل في النفي، فنثبت له تعالى العلم والحياة والسمع والبصر الخ(٣)...

(*) في الفصل "الخشم" وما أثبت يتفق والسياق .

(١) ابن حزم : الفصل (٢/٢٨٩) . ويرد ابن حزم على من يثبت كل صفة كمال للمخلوق لله تعالى من باب الأولى ، بأن من المقلوب قياس أمور خالقنا على قياس أنفسنا ، انظر (٤/٢٨٩ - رسائل/الرد على الكندي) .

(٢) يصل ابن حزم إلى تمام نفيها في قوله (١/١١٥ - فصل) "الباري"تعالى لا يوصف بكمال ولا تمام ؛ لأن الكمال والتمام من باب الإضافة : لأن التمام والكمال لا يقعان ألبتة إلاّ فيما فيه النقص : لأن معناهما إنما هو إضافة شيئ إلى شيئ كملت صفاته ولولاه لكان ناقصاً ، لا معنى للتمام والكمال إلاّ هذا فقط !!! هـ .

(٣) في نفيه صفة الخلق والسمع والبصر وهكذا ... انظر له : الفصل (٢/٣١٤) .

دون مشابهة خلقه من أي من هذه الصفات. وهذا هو التصور العقلي المطرد في النفي والإثبات.

وبذلك تتنوع الدلالات بتنوع ما تفيد به من ألفاظ . فالمشابهة من وجه لا تعني المماثلة، فإثبات العين للإنسان وإثباتها للفيل وإثباتها للسمكة لايعنى أن الإنسان هو الفيل أو هو السمكة، هذا لايعقل[1]. وموقف ابن حزم هذا، يجعل الباحث متشككا فيما حواه كتابه" الأصول والفروع" من إثبات الصفات والقول بها، حيث أثبتها مطلقا[2] وأطال النَفَس في إثبات "صفة الكلام" مثل قوله "وكلام الله صفة قديمة من صفاته، ولا توجد صفاته إلاَّ به ولا يبين منه؛ لأنه لم يزل متكلما، كما أن قدرته لا تبين منه؛ لأن الكلام لايكون إلاَّ من متكلم[3] ولا تكون القدرة إلاَّ من قدير، لا يبين شيء من ذلك عن الله تعالى[4] ويقول : "وجميع صفاته مثل ذاته وقدرته وعلمه وكلامه ونفسه ووجهه مما وصف به نفسه في كتابه العزيز، كل هذه الصفات غير مباينة منه تعالى ولامتجزئة ولا نافذة ولا منقطعة..."[5] الخ.

وعلى الرغم من أن رهطاً من الدارسين ذهب إلى تناقض ابن حزم في هذه المسألة[6] فإن الباحث لا يرى تناقضاً؛ لتشككه في نسبة هذا الكلام إلى ابن حزم وذلك ببراهين وأدلة توصل إليها، هي:

١ - أن المذكور من كلام ابن حزم يقع في باب "الرد على الجهمية الذين يقولون بخلق القرآن" ويتلوه باب "الرد على القدرية قاتلهم الله" ويشغلان من

(١) في هذا انظر لابن تيمية : مجموع الفتاوى (٢٠٢/٥ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ -٢٢٥ وما بعدها) .

(٢) انظر مثلاً لابن حزم : الأصول والفروع (٢٩٤/٢ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩) .

(٣) الكتاب مكتنز بالأخطاء منها هذه الكلمة حيث جاءت (كلم) والصحيح ما أثبت .

(٤) ابن حزم : الأصول والفروع (٢٩٥/٢) .

(٥) ابن حزم : الأصول والفروع (٢٩٦/٢) .

(٦) انظر ناصر الحمد : ابن حزم وموقفه من الإلهيات /٢٠٢ ، ٢٠٣ .

الجزء الثاني (٣٩٤ - ٤٠٥)؛ أي إحدى عشرة صفحة، فما المانع من أن يكون دسًّا على المخطوط الوحيد.

٢ - المتتبع لتراث ابن حزم يحكم أن "النبذ" مختصر مُحكم في الأصول لكتاب "الإحكام" وكذلك المتتبع لكتاب "الأصول والفروع" بجزئيه يحكم أنه اختصار محكم أيضاً لكتابه "الفصل"[١]، فإذا كان مذهب ابن حزم في "الفصل" نفي الصفات[٢]. لكان من الضرورة تقرير هذا المذهب في "الأصول والفروع" ولو تراجع عما ذهب إليه فى "الفصل" لأشار وبين ؛ لأن أفكار ابن حزم غالباً ماتكون دوارة في كتبه . فلا يعقل أن يقرر ويطبق ويناضل من أجل قناعة عقلية ضرورية ثم يرجع عن ذلك دون إشارة ، لا سيما أن مذهبه في نفي الصفات اشتهر به لدورانه في كتبه[٣] . وشدة مدافعته عنه ومحاولاته المضنية تقنينه في ضوء منهجه العقلى، فلا يمكن له أن يترك هذا جميعاً ليكتفي بتقريرات خالية عن أسلوبه في التنظير والتطبيق. وأيضاً على الرغم من البعد الزمني الذي صنف فيه "الفصل"[٤] فإن كتابه الضخم "الإحكام" كان بعد "الفصل"[٥]. ثم "الإحكام" كان بعد "التقريب"[٦]، ثم يأتي بموسوعته "المحلى"

---

(١) انظر إحسان عباس (١/٥ - مقدمة رسائل ابن حزم) . وقد رجحه ابن عقيل الظاهري ، انظر له : ابن حزم في ألف عام (٢/٨) .

(٢) انظر ابن حزم : الفصل (٢/٢٨٣ - ٢٨٥) .

(٣) انظر مثلاً مع ماسبق ذكره في الفصل (١/٢٩ - المحلى) . و (٤/١١١ ، ١٦٤ - رسائل/تقريب).

(٤) انظر إحسان عباس : مقدمة رسائل ابن حزم (٤/٣١) . وبه إشارات مفيدة للترتيب الزمني للتقريب والفصل .

(٥) انظر إشارته إلى الفصل (١/١٦ ، ٦٤ ، ٩٤ ، ١٣٣ - إحكام) .

(٦) في كون التقريب قبل الإحكام ، انظر إشاراته إلى التقريب في : (١/١٥ ، ١٨ ، ١٠٩ - إحكام). وفي علاقة التقريب بالفصل في أن الأول تنظير والثاني تطبيق ، انظر لابن عقيل : ابن حزم في ألف عام (٤/٢٥٥) .

التى هي بعد "الإحكام"[١] وقد صرح فيها جميعاً بمذهبه دون أن ينقضه أو يشير إلى مايخالفه.

٣- ما قيل: إن "الأصول والفروع" ربما كان متقدماً على هذه المصنفات، يدل عليه قوله عند حديثه عن وجوه إعجاز القرآن: "ثم عمر الدنيا من البلغاء الذين لا نظائر لهم فى الإسلام كثير منذ أربعمائة وعشرين عاما، فما منهم أحد تكلف معارضته إلاَّ وافتضح فيه"[٢] يعترض عليه، بأنه لو كان صحيحاً لأشار ابن حزم إلى هذا الخطأ في الفصل على طريقته"[٣]، وهو ما لم يحدث. يضاف إلى هذا أن سنه وقت تأليف الأصول والفروع ست وأربعون سنة، وهى سن ناضجة لاتمكن لمثله أن يستعرض القول هكذا[٤]!!.

٤- يقوي ما سبق جميعاً، وهو برهان لا يمكن خرقه، أن المتتبع لشيوخ ابن حزم في سلاسل أحاديثه المسندة إلى الرسول ﷺ أو إلى الصحابة أو إلى من دونهم، يجدهم محددين معروفين . فكل شيخ له طريق من الرواة لا يسلك طريقه إلى المتن إلاَّ بهم. وعندما ننظر في "الأصول والفروع" في هذا الجزء المشكوك فيه نجد قوله" حدثنا أبومحمد بن مسرور، قال: حدثنا أحمد بن أبي سليمان، قال: حدثنا أبوعثمان البصري، حدثنا أبوعبدالرحمن الخدري عن

---

(١) انظر إشاراته في المحلى (٥٧/١) إلى الإحكام .

(٢) ابن حزم : الأصول والفروع (٢٠١) ، وهذا الاحتمال أورده إحسان عباس دون ترجيح ، انظر : (٥/١- مقدمة رسائل ابن حزم) . وانظر (٩/٣ - ابن حزم في ألف عام لابن عقيل) .

(٣) انظر مثلاً لخطأ تراجع عنه بعد ورود الدليل وتنويهه إلى هذه : المحلى (٢٢٦/٦ ، ٢٢٧) وانظر في تحريه وأوبته لما هو أهدى : الإحكام (٢١/١) .

(٤) إذ بداية سماعه العلم وهو في الثامنة من عمره إلى دروس شيخ الشافعية الأصيلى ، انظر : جذوة المقتبس /١٥ ، وانظر بكارة طلبه للحديث وهو دون السابعة عشرة من عمره ٢٦٨/١ - رسائل/طوق الحمامة .

هشام بن حسان الفردوسي(*) عن الحسن البصرى قال : قال رسول الله ﷺ : «سبق القضاء ثم القدر بحقائق الرسل من أمر الله وخواتيم العمل، وبالسعادة لمن آمن وصدق وبالشقاء لمن كذب وكفر»"[1].

فشيخه هنا : أبومحمد بن مسرور . وعند بحث هذا الإسناد بالنظر إلى الأسانيد الأخرى من طريق شيخه ابن مسرور، وجد الباحث أن ابن حزم يروي عن ابن مسرور بواسطة شيخه "المهلب عن ابن مناس"، ا،، وفى جميع الأسانيد المبحوثة عن محمد بن مسرور ، لا أبومحمد" فلعله تصحيف . يقول ابن حزم في أحد هذه الأسانيد " كتب إليَّ المهلب عن ابن مناس عن ابن مسرور عن يونس بن عبد الأعلى أخبرني ابن وهب(**) أخبرني عبدالله بن يزيد عن المسعودي قال : سمعت عمر بن عبدالعزيز ....[2]" وكل الأسانيد فيها ابن مسرور ولايوجد مَنْ هذا اسمه إلاَّ محمد بن مسرور الجيانى، وهو أديب شاعر لاصلة له بابن حزم[3]، ولايوجد مَنْ هذا اسمه من طبقته المحدثين ؛ ولذا فإن الباحث يميل إلى أن تصحيفاً طرأ على هذا الاسم أيضاً، ولعل المقصود هو محمد بن مِسوَر، الفقيه المحدث توفي سنة ٣٢٥هـ بالأندلس، وروى عنه ابن حزم بواسطة ثلاثة من مشائخه[4].

(*) هذا تصحيف ، والصحيح "القردوسي "نسبة إلى "القراديس" : بطن من الأزد نزلوا البصرة . انظر (٢٦/٦ - تهذيب التهذيب للذهبي) .

(١) ٤٠٤/٢ - الأصول والفروع .

(**) كل طرق ابن حزم من طريق المهلب تنتهي إلى ابن وهبٍ انظر مثلاً : (الإحكام (٥٩٨/٥) و (٧٦٥/٦ ، ٧٧٩ ، ٧٨٤ ، ٧٨٩) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٦٤٧/٥) .

(٣) انظر الحميدي ، محمد بن أبي نصر (ت ٤٨٨هـ) : جذوة المقتبس/٩١ .

(٤) انظر الحميدي : الجذوة /٩٠ . ولكن رأينا أن الواسطة قد تكون شيخين ، لاسيما أن الفارق بين وفاة ابن مسور وطلب ابن حزم لا تتجاوز الثمانين عاماً .

٥ - لايحتج ابن حزم بضعيف الآثار، ومنها الآثار المرسلة أو مجروحة الرجال[١]. والأثر الوارد في القدر في هذا الباب، ضعيف ؛ لأنه من مراسيل الحسن.

وأيضا "القُردوسي" في روايته عن الحسن مقال[٢]. ثم هذا الباب ؛ أي باب إثبات القدر، به كثير من النصوص الصحيحة الثابتة، فلايمكن لمثل ابن حزم أن يطرح كل الروايات المرفوعة الصحيحة ليأتي بهذا الأثر المعلول!!!

إذن مذهب ابن حزم في مسألة الصفات ظاهري يقف بعقله عند حدود اللفظ . وهو في هذا على حسب تصوره العقلي جار على أصول مذهبه في الأخذ بظاهر النصوص طارحاً شقيق اللفظ ألا وهو المفهوم والدلالة الذي يصادم هذا الظاهر العقلي.

المبحث الثاني :

العقل ومصادر الحجج

يقول في ماهية الحجة: "ماقام على صحته البرهان فهو حجة قاطعة على من خالفه وعلى من وافقه"[٣]. ويذكر أن البرهان : "نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة[٤]. ولايصدق في الدين إلاَّ هذا[٥]. ويسمي النصوص

(١) انظر مثلاً له : النبذ ٦٣ ، والإحكام (١٣٥/٢) ومسائل من الأصول/٧٨ ، وهى الرسالة الرابعة من مجموعة الرسائل المنيرية ؛ عني بنشرها وتصحيحها : محمد منير الدمشقي ·- ط ١ إدارة الطباعة المنيرية ، ١٣٤٣هـ .

(٢) انظر ابن حجر : التقريب ، ترجمة/٧٢٨٩ .

(٣) ابن حزم : الفصل (١٨٣/١) .

(٤) ابن حزم : الإحكام (٩٥٠/٥) .

(٥) ابن حزم : الفصل (٣٢٩/١) .

الثابتة الدالة على صحة المطلوب من كتاب وسنة صحيحة، يسميها براهين ضرورية[1]، كما يضيف إليهما الإجماع المتيقن من حيث كونه برهاناً ضرورياً[2]. وهذه الحجيات أو الأدلة : قاطعة ؛ ولذلك فإن العقل يقرها ولايخالفها، ويقول: "ماكان من الدلائل صحيحاً مسبوراً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل ؛ بل العقل يبطلها"[3].

وبذلك ينفي ابن حزم التعارض بين صحيح النقل وصريح العقل، كما عبر ابن تيمية، فلا تعارض بينهما أصلا[4]. وهذا خلاف لطائفة صادمت بين النص والعقل، وتوهموا أن حجة العقل ضرورية بينما حجة النص ليست كذلك.

ولهذا، فقد قدموا حجج العقول على حجج النصوص؛ بل ذهبوا إلى نسخ النص القاطع بالقياس، والحكم الشرعي بالثابت المحسوس[5]؛ وهذا كله تأسيساً على زعم أن تقديم النص قدح في العقل، والقدح في العقل قدح في العقل والنقل معاً [6].

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٧٣٩/٥) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٨٠١/٦) .

(٣) ابن حزم : الإحكام (١٦/١) .

(٤) في أنه لا تعارض بينهم : بل إن القرآن يحث على العقل وإدراكه، انظر مثلاً ابن حزم: الإحكام (٦٠/١).

(٥) وحكى الغزالي قول من أجازوا نسخ النص القاطع الضروري بالقياس ووسمهم بالشذوذ . انظر: المستصفى (١٢٦/١) . وانظر للجويني : البرهان (٢٧٥/١) . وقد نقل في البرهان . (٨٤٠/٢ ، ٨٤١) عن بعض الجدليين أنه إذا تقابلت علتان إحدهما حكم والأخرى أمر ثابت محسوس فإن المحسوس يرجح من جهة أن ثبوته معلوم قطعاً ، وليس هذا مذهب مطلق المعتزلة ، فهذا أبو الحسين البصري ، محمد بن علي (ت ٤٣٦هـ) يقرر : لا يجوز نسخ النص بالقياس : لأن الصحابة كانت تترك آراءها بالنصوص ا هـ . انظر له : المعتمد (٤٠٣/١) ٠- ط ١ ٠- بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ .

(٦) انظر دراسة سليمان الغصن: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (٢٤٠/١-٣٤٧) ٠- ط ١ ٠- الرياض : دار العاصمة ، ١٤١٦هـ . ودراسة فهد الرومي : منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير/٢٨٧ وما بعدها ٠- ط٣ ٠- بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ.

وقد اهتم ابن حزم بصحة الأخبار، وهو لايشترط في صحتها أن تكون متواترة التواتر الاصطلاحي . فالتواتر عنده: "مانقله العدلان الثقتان أو أكثر بحيث تحيل العادة تواطُؤَهم على الكذب"[١]. ولذلك فهو يرى أن نقل التواتر أو العامة يوجب العلم الضروري[٢]، ويقول : "وخبر التواتر يوجب العلم الضروري ولابد . ولو دخلت في نقل التواتر داخلة أو شك لوجب أن يدخل الشك هل كان قبلنا خلق أم لا؟ إذ لم نعرف كون الخلق موجوداً قبلنا إلاَّ بالخبر"[٣]. بل ذهب ابن حزم إلى أبعد من ذلك ليثبت خبر الواحد، ويدافع عن حجته من منطلق إلزامي متين[٤] . ومن هذا المنطلق كان العقل يأخذ حظه في نقد بعض النصوص لإظهار وهنها، وبالتالي لايمكن اعتمادها حجة . كان العقل يأخذ هذا الدور مع أداة علم الرجال متقدماً عليها . فيروي ابن حزم بسنده عن عطية السعدي قال: قال رسول ﷺ : «لايبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع مالا بأس به حذراً لما به بأس»[٥].

ويذهب ابن حزم إلى أنه لايؤخذ منه ترك الحلال أو بعضه قطعاً للذرائع ؛ بل إن الخبر - إن صح - على الحض[٦] . ثم يقول: "وأما حديث عطية السعدي الذي ذكرناه آنفاً فلايظن أن فيه حجة لمن قال بالاحتياط وقطع الذرائع إلاَّ جاهل ... فلو كان هذا الحديث صحيحاً وعلى ظاهره لوجب به أن

---

(١) انظر ابن حزم : الإحكام (٩٣/١) والفصل (٢٥١/٥) .

(٢) ابن حزم : الفصل (٤٢/١) و (٢٥١/٥) والإحكام (٩٤/١) و (٩٧٧/٧) .

(٣) ابن حزم : المحلى (٧/١) .

(٤) انظر مثلاً لابن حزم : الإحكام (١٣٤/١) .

(٥) **ضعيف** . أخرجه ابن ماجه (٤٢١٥ - سنن) . والحاكم ، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ) : المستدرك على الصحيحين (٣١٩/٤) ٠- بيروت : دار المعرفة، (د . ت) . وانظر للألباني، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام ح /١٧٨٠- ط ٣ ٠- بيروت المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

(٦) ابن حزم : الإحكام (٧٤٧/٦) .

يجتنب كل حلال في الأرض ؛ لأن كل حلال فلا بأس به، ولم يخص في ذلك الحديث أن الأشياء التى لا بأس بها، لايكون العبد من المتقين إلاَّ بأن يدعها، فظهر وهن تلك الرواية، وفيه أبوعقيل، وليس بالمحتج به"[1]، وصح أنه لو صح لكان على الورع فقط[2].

إذن يجتهد ابن حزم في الوقوف على صحة الخبر بموجب عقلي، ثم هو لا يقبله أيضاً إن كان به مجروح[3]، وعندما يتحقق من صحة الخبر بموجب هذين النظرين؛ الأول العقلي والثاني الإسنادي، فإنه يذهب إلى وجوب قبوله، سواء كان الخبر متواتراً - وهو لا إشكال في حجيته ، أو كان خبر آحاد؛ ولذا فإنه يسمي كل النصوص الشرعية «براهين ضرورية»[4].

أما (الإجماع)، فإن ابن حزم يرى تيقنه لقيامه أساساً على النصوص؛ إذ كان الصحابة متفرقين وتصور اجتماعهم في صعيد واحد أمر غير ممكن، ولذا فإن المسائل التي حكي فيها إجماعهم عليها إنما كان بسبب النص[5]. ولهذا كان الإجماع اليقيني - كما مر - حجةٌ وبرهاناً ضرورياً ؛ بهذا يمكن فهم خلفية كلامه:

---

(١) أمره على التفصيل ، فقد وثقه جماعة ، وجرحه ابن معين ؛ وذلك إذا لم يرو عن عبد الله بن يزيد ، ويكون غايته يومئذ أنه صدوق ، أما إذا روي عن عبد الله بن يزيد الدمشقي - كما وقع هنا - فإنه يجرح باتفاق ، وعبدالله بن يزيد هذا لم يوثقه أحد . انظر في هذا جميعاً الذهبي ، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ) : ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٤٦٢/٢ ، ٥٢٦) -. بيروت: دار المعرفة ، (د . ت) . وانظر لابن حجر : تقريب التهذيب ترجمة/٣٤٨١ . وللألباني: غاية المرام ح /١٧٨ .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧٤٨/٦) .

(٣) ابن حزم : الإحكام (١٣١/١) .

(٤) انظر ابن حزم : الإحكام (٨٠١/٦) .

(٥) انظر ابن تيمية : مجموع الفتاوى (٣٨/٧ ، ٣٩) . والزركشي : البحر المحيط (٤٤١/٤ وما بعدها) ، وله : سلاسل الذهب /٣٥٦ -. ط ١ -. القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، ١٤١١هـ .

«كل أبواب الفقه ليس منها باب إلاّ وله أصل في القرآن والسنة نعلمه ولله الحمد، حاشا القراض[1]. فما وجدنا له أصلا فيهما ألبتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد، والذي نقطع به أنه كان في عصر النبي ﷺ فأقره ولولا ذلك ما جاز»[2].

وتطبيقات ابن حزم وإشاراته تدل على أنه يحتج **بالإجماع السكوتي** ومن صوره : أن يقول: الصاحب القول أو يفعله فلا ينكر عليه[*]، وعلى الرغم من الاختلاف الأصولي في حجيته[3]، إلاّ أن العقل يقبله ويجيزه ولا يرفضه؛ لأن الصحابة قوم عدول ثقات، فلا يقرون على خطأ سمعوه أو يوافقونه، فسكوتهم يعد إقراراً، وهذا قول طائفة[4].

ومن أمثلة ذلك، ما رواه ابن حزم بسنده من طريق أحمد بن حنبل من حديث أبي مالك الأشجعي قال: سمعت عمار بن ياسر يقول: «التيمم ضربة للوجه والكفين» . وساق بإسناد آخر أن قول عمار كان في سياق خطبة له .

---

(١) القراض : إعطاء المرء المال ، إما ليرده إليك أو ليتاجر لك فيه ، والربح والخسارة على مايشترطان . في هذا المعنى انظر المعجم الوسيط (٢/٧٥٤ - بتصرف) .

(٢) ابن حزم : مراتب الإجماع/٩١ .

(*) انظر في هذا تطبيقياً عند ابن حزم : الفصل (١/٢٢٠) . والمحلى (٤/٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٢ ، ٦٥ ...) . والمحلى (٨/١٠١) .

(٣) انظر للشافعي : الرسالة/٥٩٧ . والغزالي : المستصفى (٢/٦٦ ، ٦٧ ، ١٩١ ، ٤٠٠) . وابن تيمية : المسودة في أصول الفقه /٤١٨ ، ط المدني ، مصر (د . ت)

(٤) انظر لابن برهان : الوصول إلى علم الأصول (٢/١٢٥) . والباجي (أبو الوليد) ، سليمان بن خلف (ت ٤٧٤هـ) : إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/٤١٢) ،- ط ١ ،- بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٩هـ . وانظر أيضاً ابن تيمية : المسودة/٣٠٠ والعلوي الشنقيطي : نشر البنود (٢٥٨) والشنقيطي ، محمد الأمين (ت ١٣٩٣هـ) : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٥/٢٠٧) ،- القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، ١٤٠٨هـ .

ويعقب ابن حزم مستدلاً على التيمم بهذه الصورة المذكورة «هذا بحضرة الصحابة في الخطبة، فلم يخالفه ممن حضر أحد»[1].

نخلص مما سبق إلى أن مصادر الحجج عند ابن حزم هي: النص؛ أي الكتاب والسنة، سواء كان خبرها متواتراً أم آحاداً، والإجماع المتعين، ثم الاجتهاد الضروري من النص. ويضاف إليها وإن كان أقل درجة الإجماع السكوتي.

هذا، وقد طعن ابن حزم بمقتضى منهجه العقلي في مصادر للحجة غير المذكورة، منها المعتبر عند جمهرة الأصوليين والفقهاء: كالقياس، وأخرى وقع النزاع في اعتبارها، منها: شرع من قبلنا[2]، والاستحسان، وما اتفق عليه ضمنا مما اختلف فيه، والاحتياط وسد الذرائع ونحوها، وقول الصاحبي وتأويله غير روايته، والرأي والاستنباط؛ والاستقراء، ونفي العلة غير المنصوص عليها.

١ - أما رده لحجية شرع من قبلنا، فقد أُسِّس على أن كل شريعة تكون مستقلة عن الشريعة الأخرى في أحكامها فـ«تحرم هذه ما تحل هذه، وتوجب هذه ما تسقط هذه، ومن المحال الفاسد أن يكون الشيء وضده حقاً معاً في وقت واحد، حراماً حلالا في حين واحد على إنسان واحد ووجه واحد، واجباً غير واجب كذلك، وهذا أمر يعلمه باطلا كل ذي حس سليم...»[4].

ويأتي بصورة تطبيقية من تطبيقات الفقهاء الذين ذهبوا إلى هذا

---

(١) ابن حزم : المحلى (١٥٦/٢) . وانظر تطبيقاته وإشاراته وتصريحاته في طمأنينته إلى الإجماع السكوتي (٢٠/١ - محلى) و (٦٥/٤ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٢٧٤ ، ..٠- محلى) و (١٠١/٨ - محلى) و (٣٢٠/١ - فصل) .

(٢) ذلك أنهم يوجبون اتباع شرع من قبلنا إذا لم يرد في شرعنا ما ينسخه، ومال إلى ذلك الشافعي، ونقله الجويني ومال إليه ، ومنهم من رده تماماً كالأحناف، انظر الجويني: البرهان (٣٣١/١ - ٣٣٤) والباجي: إحكام الفصول (٣٢٧/١) والزنجاني : تخريج الفروع على الأصول/٣٦٩ .

(٤) ابن حزم : الفصل (١٧٤/١ ، ١٧٥) . وانظر أيضاً المحلى (٦٥/١ ، ٦٦) .

المصدر من باب إقامة الشناعة عليهم يقول: «واحتجوا أيضاً في إباحة قتل المسلمين وسفك الدماء المحرمة بدعوى المريض أن فلانا قتله، ورسول الله ﷺ يقول: «لو أعطي قوم بدعواهم لادَّعى رجال دماء قوم وأموالهم»(*) فأباحوا ذلك بدعوى المريض، واحتجوا بما ذكر بعض المفسرين من أن المقتول من بني إسرائيل لما ضرب ببعض البقرة حيي، وقال: فلان قتلني. قال أبو محمد: وهذا ليس في نص القرآن، وإنما فيه ذكر قتل النفس والتدارؤ وذبح البقرة وضربه ببعضها، وكذلك يحيي الله الموتى، فمن زاد على ما ذكرنا في تفسير هذه الآية فقد كذب وادَّعى ما لا علم لديه»[1].

وقد تتبع ابن حزم ما في القرآن من شرائع النبيين عليهم السلام قبلنا وبيَّن ما اتفق على تركه من هذه الشرائع وما اختلف في الأخذ منها[2] ، وينهي بحثه بقوله: «إن تلك الشرائع - وإن كانت حقاً على الذين خوطبوا بها - فلم تكتب قط علينا، وليس ما كان حقاً على واحد كان حقاً على غيره، إلاَّ أن يوجبه الله تعالى عليه، وإنما كتب علينا الإقرار بالأنبياء السالفين، وبأنهم بعثوا إلى قومهم، بالحق لا إلى كل أحد، ولم يكتب علينا العمل بشرائعهم»[3].

إذن ضرورة العقل ترفض الإقرار بهذا النوع من مصادر الحجج، فليست الشرائع كلها صحيحة عند الله، لتضاد أحكامها، والحق في واحدة فقط دون

(*) **صحيح** . أخرجه بنحوه ، البخاري (٤٥٥٢) - كتاب التفسير ومسلم (١٧١١ - كتاب الأقضية) . وأحمد في مواضع (٢٤٣/١ ، ٣٥١ ، ٣٦٣ - المسند) . والنسائي (٢٤٨/٨ - سنن) وابن ماجه (٢٣٢١ - سنن) من حديث ابن عباس مرفوعاً .

(١) ابن حزم : الإحكام (٧٢٤/٥) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧٢٩/٥ - ٧٣٢) .

(٣) ابن حزم : الإحكام (٧٣٦/٥ ، ٧٣٧) .

غيرها، وهي الصحيحة دون غيرها، وسائر الشرائع كلها باطل؛ لذلك «فرض على كل ذي حس طلب تلك الشريعة واطراح كل شريعة دون ذلك وإن جلتّ حتى يوقف عليها بالبراهين الصحاح»[1].

٢ - ومما رفضه أيضاً العقل الحزمي «الاستحسان»[2]، فقد ذهب كثير من الفقهاء لا سيما المالكية إلى حجية الاستحسان ؛ بل اعتباره تسعة أعشار العلم[3].

وسبب رفضه عند ابن حزم، أنه ليس برهاناً ضرورياً ولا يقوم عليه ؛ ولهذا لا يمكن أن يكون حقاً[4]، ويعلل ذلك بطريقته العقلية بقوله: «لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم، فطائفة طبعها الشدة، وطائفة طبعها اللين، وطائفة طبعها التعميم وطائفة طبعها الاحتياط، ولا سبيل إلى الاتفاق على استحسان شيء واحد ... ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استحسنه المالكيون ، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولا قد استقبحه الحنفيون ، فبطل أن يكون الحق في دين الله عز وجل مردوداً إلى استحسان بعض الناس...»[5] ويقول «ونحن نقول لمن قال بالاستحسان ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه

(١) ابن حزم : الفصل (١/١٧٥) .

(٢) ممن خص الاستحسان بنصيب وافر من النقد ، الشافعي : الرسالة (٥٠٤ ، ٥٠٧) ولعل سبب رد ابن حزم له استحالة أن يكون الشيئ حراماً حلالاً باختلاف الفقهاء فيه ، انظر له : (٥/٦٥٩ - الإحكام) . وقد استعرض عبد الكريم زيدان مسألة الاستحسان ، لينتهي بسوقه إجماع العلماء على أن التشريع بالهوى منكر وليس هذا المراد بالاستحسان ، ولكن الاستحسان هو ترجيح دليل على دليل لمقتضى قام في نفس المرجع ومثل هذا لا ينبغي أن يكون محل خلاف بين العلماء ، انظر له : الوجيز في أصول الفقه/٢٣٠ - ٢٣٥ .

(٣) انظر ماروا ابن حزم: (٦/٧٥٧ - إحكام) بسنده إلى مالك أن تسعة أعشار العلم الاستحسان، وقول أصبغ بن الفرج - أحد رجال الإسناد المذكور -: الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس.

(٤) انظر ابن حزم : الإحكام (٦/٧٥٨) .

(٥) انظر ابن حزم : الإحكام (٦/٧٥٨) .

غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته أنت؟ وما الذي جعل إحدى السبيلين أولى بالحق من الأخرى، وهذا ما لا انفكاك عنه»[1] .

٣ - ومما رده ابن حزم نوع من الإجماع الأصولي : وهو إذا اختلف الناس في شيء فأوجب قوم فيه مقداراً ما، وأوجب آخرون أكثر من ذلك المقدار، فإنهم قد اتفقوا جميعاً بلا خلاف على وجوب إخراج المقدار الأقل، والخلاف فيما زاد على ذلك المقدار[2]، وهذا يتطلب حصر أقوال أهل العلم قاطبة ؛ ولذا لم يتصور ابن حزم هذا النوع ويقول: «كان يكون هذا حقاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كل عصر؛ وإذ لا سبيل إلى هذا، فتكلفة عناء لا معنى له»[3]. ويذكر أن هذا النوع من جنس الدعوى والظن ؛ ولذلك لزم تركه، وإنما يُعتمد على البراهين الضرورية[4].

٤- ومن أجل تحري اليقين، أبطل العقل الحزمي الاحتياط وسد الذرائع ونحوها مما لم يأت به نص ولم يقم على يقين؛ إذ مذهب ابن حزم كسائر الأصوليين هو

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٧٦٢/٦) . وواضح ربطه بين الاستحسان واتباع الهوى وهو ما أشار إليه في «الطوق» ، انظر : ٢٧٤/١ - رسائل/طوق .

(٢) انظر في هذا النوع ، وأنه في كثير من صوره إجماع لا يجوز خرقه ، الفتوحي ، أحمد بن عبد العزيز (ت ٩٧٢هـ) : شرح الكوكب المنير/٢٣٩ ٠- ط ٠١- القاهرة : مكتبة أنصار السنة المحمدية ، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٣م ، و(٨٧/٢ - نشر البنود للعلوي) . والشنقيطي، محمد الأمين (ت ١٣٩٣هـ): مذكرة أصول الفقه/١٥٦ ٠- المدينة المنورة المكتبة السلفية ، (د . ت) ، هذا وقد وقع ابن حزم في تطبيقه دونما نكارة ، انظر له مراتب الإجماع / ٦٥ ، ١٧٦ ٠- ط ٣ ٠- القاهرة : دار زاهد القدسي ، (د . ت) .

(٣) إحكام - ٦٣٠/٥ وانظر بتوسع : ٦٣٨/٥ - إحكام .

(٤) انظر الإحكام (٦٣٨/٥ - ٦٤٠) . وإذا كان ابن حزم أنكر هذا النوع من الإجماع لصعوبة وقوعه في زمانه ، فإنه يمكن تصوره في عصرنا ، في عصر اختزل فيه الزمن وارتفعت المسافات بأساليب التقنية الحديثة ، ولكن الأمر يحتاج إلى قرارات واعية بإنشاء المؤسسات العلمية الفقهية الحرة التي تنتهي بحوثها بالإجماع المعتبر .

استصحاب الأصل في الأشياء المباحة مع خلاف في ماهية هذا الأصل[1]. ويرى ابن حزم أن الشرع دعا إلى استصحاب الأصل عند عدم النص، ومن مقتضيات ذلك نبذ الاحتياط والذرائع ونحوهما، فبعد أن ذكر قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة/٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام/ ١١٩] يستدل بهما على أن كل ما في الأرض حلال إلاّ ما أتى به النص، ويقول «فبطل بهذين النصين الجليلين أن يحرم أحد شيئاً باحتياط أو خوف تذرع»[2]. ويجمل ابن حزم موقفه من الاحتياط في أنه ظن لا يقين فيه «فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا ... وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تذرع إلى حرام فليُخصْ الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها ...»[3].

والحقيقة أن الاحتياط غير سد الذرائع، فقد ذهب أهل العلم إلى أن ما كان سبباً إلى حرام أو ما كان مفسدته تغلب مصلحته فإنه يحرم ويجب اجتنابه. والقول بسد الذرائع اعتبار بمقاصد الأحكام[4] . ومذهب ابن حزم

---

(١) انظر الكلام حول الاستصحاب : ص /٩٢ من هذا الكتاب .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٦/٧٥٤) .

(٣) ابن حزم : الإحكام (٦/٧٥٥) .

(٤) انظر ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/١٣٥ وما بعدها) ٠- القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٨٨هـ ، وقد أفاض في ذكر حجج القول بسد الذرائع وأدلته . وراجع أيضاً العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/١٧ - وما بعدها) ٠- ط ٢ ٠- بيروت : دار الجيل ، ١٤٠٠هـ .

في نفي الذرائع قائم على عدم تصوره لإمكانية أو مشروعية تأسيس مصالح كلية تنطوي تحتها النصوص ؛ ولذلك نفى ارتباط الأحكام بمقاصد أو علل لم ينص عليها، وكان من فروع هذا عنده اجتهادات وتطبيقات فجة، جعلته مساغاً يلاك في أفواه بعض الحاطين عليه، مثل تفريقه بين البائل والمتغوط في الماء الراكد، فيجعل النهي للأول دون الثاني لورود النص به وعدمه في الثاني[1] . أما الاحتياط فكلام ابن حزم يعكس تصوراً يبتغي اليقين في التمسك بالنصوص والعمل بها رداً على طائفة من المتورعين من الصوفية وغيرهم ، فلا يترك مباح أو تهجر رخصة لظن أو وهم غير مؤسس على يقين[2].

ومن فروع هذا التصور الحزمي في تطبيقاته قوله: «وبطل بهذا أن تطلق امرأة على زوجها إذا شك أطلقها أم لا، لأنها زوجته بيقين فلا تحرم عليه إلاّ بيقين آخر من نص أو إجماع»[3].

ومنهج ابن حزم في نفي «الاحتياط» - على إطلاقه - مستقيم ومنضبط؛ إذ يربط بين استصحاب الأصل وبين هذا النفي الذي يعني إثباته نقض أصل الاستصحاب، وهذا ما ذهب إليه كثير من الأصوليين . ففي الوقت الذي يثبتون فيه الاستصحاب يثبتون أيضاً نقيضه وهو الاحتياط[4]، ولذا فإنه من الضروري إحداث نوع من الاجتهاد في ضبط الاحتياط الأصولي الفقهي

---

(١) انظر ابن حزم : المحلى (١/١٥٧ وما بعدها ، وص /١٨١) .

(٢) انظر الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ): الموافقات في أصول الشريعة (١/١١٩ وما بعدها).

(٣) ابن حزم : الإحكام (٦/٧٥٤) .

(٤) في أدلة الاحتياط وإثباته عند الأصوليين انظر : دراسة الباحسين ، يعقوب عبد الوهاب : رفع الحرج في الشريعة الإسلامية / ١١٥-١٣٠ - ط٢ - السعودية: دار النشر الدولي، ١٤١٦هـ) .

حتى يتلاءم مع القول بالاستصحاب ، فتكون جزئيات الحجج الأصولية متعاونة متسقة لا متنافرة شاردة.

٥ - ومما رَدَّه ابن حزم : قول الصاحب وتأويله[1]، وقول الصاحب إذا لم يعلم له مخالف فهو حجة كما مضى، أما إذا علم له مخالف، فكما يقول: ابن حزم «فليس قول بعضهم أولى من قول بعض»[2]، فالكلّ عدول، وفلسفة ذلك «أن كل قول لم يصححه النص فهو باطل»[3] ؛ ولذلك يقول: «قول عثمان وقول كل أحد دون النبي ﷺ لا يلزم قبوله إلاَّ بموافقة نص قرآن أو سنة أو إجماع»[4]. وبالتالي «لا حجة في هذه الأقوال»[5].

٦ - ذهب الأصوليون إلى التفصيل في «الرأي» بحسب قربه أو بعده من النص ، إلى رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح بلا ريب، ورأي هو موضع الاشتباه، والأول المذموم الذي جاءت النصوص بذمه، وعليه يحمل كل الآثار الواردة في النهي عن الرأي ، والاشتغال بالأغلوطات ، وهو الرأي المخالف للنص أو القائم على الظن والتخرص أو الذي تغير به السنن أو يبطل به ما أثبته النص للّه تعالى من أسماء وصفات، أما الرأي المحمود فهو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات فهو في

---

(١) انظر في حجية قول الصاحب : ابن الجوزي ، يوسف بن عبد الرحمن (ت ٦٥٦هـ) : الإيضاح لقوانين الاصطلاح / ٥٥ ، ٥٦ . والعلوي الشنقيطي : نشر البنود (٨٠/٢) ، والشنقيطي : مذكرة أصول الفقه/١٦٤ .

(٢) ابن حزم : المحلى (١٧/٢) . وانظر له : (٧٧/٤ - رسائل /رسالتان) .

(٣) ابن حزم : المحلى (١٠٩/٢) . وانظر أيضاً المحلى (١٢٧/١) . و (٤٦/٣ ، ٥٠ ، ٢٦٤) . و(٢١٩/٦ ، ٢٢٦) .

(٤) ابن حزم : الإحكام (٦٤٧/٥) .

(٥) ابن حزم : المحلى (١٧١/٢) ، وانظر أيضاً : المحلى (٢٩/٢) .

حقيقته تفسير ببيان وجه الدلالة، فهذا يجوز الفتيا والقضاء به، أما النوع الثالث فيسوغ العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه(١).

أما ابن حزم، فإن تصوره العقلي لا يتسع ليشمل هذه التفصيلات ؛ لأنه يبحث عن اليقين ويقيس به وعليه، فالرأي لا يفضي إليه قطعاً ؛ بل المحمود منه يفضي إلى غالب الظن وأرجحه، وهو ما لا يعترف به ابن حزم، فلا ثمة إلاَّ يقين وظن، والظن شك عنده كما قدمنا ؛ ولذا فإنه ذمه وأبطله وأطال النفس في إيراد الأدلة والآثار الدالة على بطلانه(٢) .

ويرى الباحث أن الرأي المحمود لا بأس به لا أقول وفاقاً مع الجمهور؛ ولكن وفق النسق الحزمي الذي يرتبط بالنص، فما الرأي المحمود - كما سبق - إلاَّ استنباط لا يعدو نطاق النص؛ إذ هو استخراج علمه عن الرسول ﷺ وأولي الأمر من العلماء المعتبرين(٣)، وهذا لا ينكره ابن حزم، فكل قول أخذ عن النبي ﷺ أو جاء به الإجماع فهو حق يقينا، وإنما ينكر ابن حزم(٤) أن يُسْتخرج من كلام النبي ﷺ أو يؤسس على إجماع الأمة معنى لا يفهم من مسموع ذلك الكلام ولا يقتضيه موضوعه في اللغة العربية(٥)، وهذا ما ينكره ابن حزم، وأنكره

---

(١) أطال في هذه القضية ابن القيم ، راجع : إعلام الموقعين (١/٦٦ - ٨٦) . وأيضاً انظر ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣هـ) : جامع بيان العلوم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله/٤٧٤ وما بعدها -ط ٢- القاهرة : دار الكتب الإسلامية ، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م .

(٢) حول هذا انظر ابن حزم : الإحكام (٦/٧٦٢ ، ٧٦٣) .

(٣) لقوله تعالى ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء/٨٣] .

(٤) يذكر ابن حزم : أن الاجتهاد الممنوع ما كان في التحريم والتحليل فقط بغير نص ، انظر الأحكام (٥/٦٠٢) .

(٥) انظر في هذا ابن حزم : الإحكام (٦/٧٦٣) .

على الفقهاء في تفريعاتهم المتعددة، يقول: «وليس هذا هو الاستنباط الذي يشيرون إليه ونمنعه نحن من إخراج حكم في شرع الدين ليس له نص في قرآن ولا سنة»[١]. هذا، ولعل توسع الفقهاء في الاستنباط بما لا يعد من مقتضيات النصوص كان له تأثيره على موقف ابن حزم منه، فهو إذ يطبقه عملياً، نجده نظرياً وتنظيرياً ينفيه ويلحقه بالرأي والاستحسان في بطلانهما[٢].

٧ - إفساده الاستقراء، يقول: «باب أشياء عدها قوم براهين، وهي فاسدة، وبيان خطأ من عدها برهاناً . فمن ذلك شيء سماه الأوائل «الاستقراء» وسماه أهل ملتنا «القياس»، فنقول وبالله التوفيق «إن معنى هذا اللفظ أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد[٣]... ولعمري لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ منها واحد ، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها لوجب أن نقضي بعمومها لها، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة، فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة، فهذا تكهن من المتحكم به وتخرّص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم...»[٤].

يشير ابن حزم إلى ما يعرف بالاستقراء التام. والآخر (الناقص)، فالتام لا سبيل إليه، فإن قدر عليه فهو ضروري، أما الآخر فممنوع، يقول: «لا يسكن إلى الاستقراء أصلا إلاَّ أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٧٦٥/٦) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧٥٧/٦) وانظر (٩٧٧/٧ ، ٩٧٨) - إحكام .

(٣) في هذا المعنى انظر الغزالي : المستصفى (٥١/١) .

(٤) ابن حزم : ٢٩٦/٤ - رسائل/تقريب .

حكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلاَّ على ما أدرك دون ما لم يدرك.... وأنت إذا فعلت ذلك كنت على يقين من الصواب؛ لأنك لم تقطع بتحليل ولا بتحريم ولا إيجاب إلاَّ على كل ما أتاك عن اللَّه تعالى الحكم عليه»[1] .

فالاستقراء التام وهو المفضي إلى اليقين صعب مناله ولا يُنال إلاَّ بالتأنّي وطول البحث . وابن حزم يتحدث عن نفسه أنه «ولله الحمد أهل التخليص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الخبر واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها حتى وفقنا ولله تعالى الحمد إلى ما أثلج اليقين»[2].

وقد استقرأ ابن حزم، حين ذكر أن نوع «المسح» في الشريعة إنما أفرادها أربعة فقط ولا مزيد: مسح الرأس، ومسح الوجه واليدين في التيمم، والمسح على الخفين والعمامة والخمار، ومسح الحجر الأسود في الطواف. ولا خلاف أن المسح لا يقتضي الاستيعاب في الخف والحجر الأسود وكذا المسح على العمامة والخمار - على الخلاف - فلا يجوز أن يُفرد فرد من هذا النوع بحكم خاص إلاَّ بنص، ولذلك أنكر ابن حزم قول من ذهب إلى استيعاب المسح عند التيمم[3].
ومن هذا الاستقراء التام قوله مستقرئا «والسكوت ليس كلاماً، ومن سكت فلم يتكلم، ولا يقضى على أحد بسكوته، وأنه قضى قضاءً لا يعلم إلاَّ بالكلام إلاَّ حيث أمضت الشريعة القضاء له به فيما صار خارجاً بالأمر المعهود المعلوم فقط، وليس ذلك إلاَّ في موضعين فقط لا ثالث لهما، أحدهما: إقرار الرسول عليه الصلاة والسلام على ما رأى، والثاني: صمات البكر»[4].

---

(١) ابن حزم : ٢٩٩/٤ - رسائل/تقريب .
(٢) ابن حزم : الإحكام (٢٠/١) .
(٣) في هذا انظر ابن حزم : المحلى (١٥٧/٢، ١٥٨) .
(٤) ابن حزم : ٢٠٧/٤ - رسائل/التقريب .

أما الاستقراء الناقص ؛ فإن نتائجه ظنية ويكون القطع بتعميم الحكم مخالفًا لليقين، مطلقا[١]، يقول: ابن حزم في ذلك : «نقول في عكس الموجبة الجزئية: إذا كان بعض الكفار مباح الدم، فبعض المباح دماؤهم كفار، ولو عكستها كلية فقلت: وكل مباح دمه كافر لكذبت؛ لأن الزاني المحصن مباح دمه وليس كافراً»[٢].

٨ - نفي العلة[٣]، يرفض ابن حزم التعليل في الأحكام الشرعية فالعلة: هي : «كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر؛ كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها . وههنا خلط أصحاب القياس، فسموا الدليل علة، والعلة دليلا، ففحش غلطهم، وسموا حكمهم في شيء لم ينص عليه بحكم قد نص عليه شيء آخر دليلا، وهذا خطأ ؛ بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله، فمزجوا المعاني وأوقعوا على الباطل اسم معنى صحيح، وعلى معنى صحيح اسم معنى باطل، فمزجوا الأشياء»[٤]. ويقول ابن حزم في ما يمكن إثباته من علل «وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل»[٥].

---

(١) انظر في نوعي الاستقراء ، النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام /٤٦ - ٥٢ ، ٦١ ، ومحمود قاسم : المنطق الحديث /٣٦ ، ٣٩ ، ويمثل ص /٣٩ على الناقص بقوله «فإذا قلنا مثلاً : إن بعض المصريين متعلم فإنه لا يجوز لنا تعميم هذا الحكم بأن تقول كل مصري متعلم.

(٢) ابن حزم :٢٢٦/٤ - رسائل/تقريب .

(٣) هذه القضية من أبرز وأهم قضايا الفكر الظاهري ، وتحتاج إلى دراسة مفردة واعية واعبة لا مسطحة ولا موجهة ، ولسعة شعب هذه المسألة ، فإني سأكتفي بإيراد تصور ابن حزم بما يفيد دراستنا مع التنوية أحياناً على بعض المسائل .

(٤) ابن حزم : الإحكام (٦٧٨/٥) .

(٥) ابن حزم : ٣٠٣/٤ - رسائل /تقريب . وفي أنه لا علة إلاّ ليدخل الجنة من أطاع ويدخل النار من عصى . انظر لابن حزم : جامع المحلى /٨٦ ، رسالة ضمن كتاب الذخيرة من المصنفات الصغيرة ، السفر الأول ٠- ط ١ ٠- السعودية ، ١٤٠٤هـ .

إذن العلة التي يثبتها ابن حزم هي العلة المنصوصة، وما سواها من العلل ذات الأوصاف المناسبة كما يسميها الأصوليون[1] - فهي ظنون، وموقفه مبني على قناعة عقلية يوجزها في قوله : «وحاشى لله أن يكون ههنا علة لم يبينها الله في كتابه ولا على لسان رسوله عليه السلام ؛ بل تركنا في ضلال ودين غير تام ووكلنا إلى ظنون أبي حنيفة ومالك والشافعي التي لا معنى لها، هذا أمر لا يشك فيه ذو عقل»[2].

ولذلك وصم اجتهادات الفقهاء باستنباط العلة من الأدلة الشرعية بأنها كذب، يقول: «وقد زاد بعضهم كذباً وجرأة وافتراء على رسول الله ﷺ فقال: إنما نهى عن الصلاة في معاطنها - يقصد الإبل - ومباركها؛ لنفارها واختلاطها، أو لأن الراعي يبول بينها، قال علي : وهذا كذب مجرد على النبي ﷺ وإخبار عنه بالباطل وبما لم يقله عليه السلام قط، ولو أنه عليه السلام أراد ما ذكروا لبينه»[3].

وتعدد هذا الاستنباط للعلة ليس في هذا المثال ؛ بل كل ما لم يأت به نص فإن تنوع الاستنباط قائم به بتنوع المستنبطين[4]، وليس هذا في العقل الحزمي اليقين الذي هو الحق الواحد؛ ولذا رفض ابن حزم التعليل المستنبط من الشرع مطلقا[5].

---

(١) انظر : ص /٥٢ من هذا الباب .

(٢) ابن حزم : المحلى (٤٧٨/٨) .

(٣) ابن حزم : المحلى (٢٦/٤) .

(٤) لم يكن التنوع والاختلاف في استنباط العلة عند المتأخرين فقط ؛ بل وجد هذا الصحابة عند استنباطهم علة نهيه ﷺ عن أكل لحم الحمر الأهلية ، هل لأنها حمولة الناس أم لأنها كانت تأكل القذر ، انظر مثلاً لابن حزم (٩٥/٣ - رسائل / رسالتان) .

(٥) انظر ما سبق لابن حزم (٧٤/٣ - رسائل/ رسالتان) والنبذ/٤٩ .

بل جعله بدعة لم يقل بها أحد من الصحابة ولا التابعين ولا تابعيهم، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تلاهم فيه أصحاب مالك ثم فشا وظهر(١) ؛ بل ذهب ابن حزم في نفي العلة مذهباً بعيداً، عندما نفاها عن أفعال الله تعالى بخلاف أفعال جميع الخلق، فلا يقال في شيء من أفعاله تعالى إنه فعل كذا لعلة(٢).

كما نفى العلة عن بعث الله رسله . فالرسل قوم قد خصهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة لا لعلة إلاّ أنه شاء ذلك(٣).

وفي باب اللغة نجده يجعل الحجة في السماع لا في القياس القائم على العلة ؛ ولذلك يذكر أن ما يستعمله النحاة في عللهم «فإنما كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة ألبتة، وإنما الحق من ذلك أن هكذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عداها - مع أنه تحكم وفاسد متناقض - هو أيضاً كذب»(٤) ويقول «وأما علم اللغة فإلى ما سمع أيضاً من العرب بنقل الثقات المقبولين أن هذه هي لغتهم»(٥).

إذن هناك علاقة بين العلة غير الضرورية وبين الظن الذي يرفضه ابن حزم، وما كان هكذا فإنه يعد خارجاً عن حدود المنهجية العقلية الحزمية الحادة في تحري اليقين ؛ ولذا كان قبوله بالعلة المنصوص عليها، وأيضا إقراره بالعلة في الطبيعيات؛ ذلك أنه لا توجد علة إلاّ ومعلولها الذي يوجبها موجود،

(١) انظر ابن حزم : الإحكام (٧/٩٨٠ ، ١٠٢٦) . وانظر (٣/١٠٩ ، ١١٠ - رسائل / رسالتان) و (٣/١٢٠ - رسائل/رسالة الرد على هاتف) .

(٢) انظر ابن حزم : الفصل (١/١٣٨ ، ١٣٩) .

(٣) ابن حزم : الفصل (١/١٤٠) .

(٤) انظر ابن حزم : ٤/٣٠٢ - رسائل/تقريب ، وانظر أيضاً ٤/٢٤٩ - تقريب .

(٥) ابن حزم : ٤/٢٤٩ - رسائل/ تقريب .

كالجوع علة لإرادة الغذاء، والعطش لإرادة الماء العذب وهكذا ....[1] وأيضاً يستدل بهذه العلة الطبيعية على معلولها، كمن يرى الدخان وهو المعلول علم أن العلة هناك : وهي النار[2]، وهذه كلها أمور حسية يشهد لها العقل ضرورة مما يفيد يقينيتها، ومن ثم أمكن قبولها في التصور الحزمي العقلي.

ولعل جانبا آخر في نفي ابن حزم للعلة المظنونة في الشرعيات، لعله يريد أن يسد باب القياس على القائسين الذين يستخرجون العلل ويجعلونها علامات وأمارات يتعلق الحكم بها ثم يقيسون عليها ما وجدوا تلك العلل فيه مما لم يأت في حكمه نص، فيجعلون هذه العلل المستنبطة هي سبب الحكم وعلامته؛ إذ القياس هو الحكم بشيء لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم في شيء منصوص عليه لاتفاقهما في العلة التي هي علاقة الحكم أو لوجود شبه[3].

ويربط ابن حزم بين القياس الفقهي والظن[4] بقوله «والقياس إنما هو شيء يحتسبه القائسون، لا نص فيه ولا إجماع، كظن المالكي أن علة الربا الادخار في المأكولات وفي الجنس، وظن الحنفي أنها الوزن أو الكيل في الجنس، وظن الشافعي أنها الأكل في الجنس . وهذه كلها ظنون واحتسابات، فصح أن أحكام الله تعالى تأتي بخلاف ما يقع في النفوس[5] ؛ ولذا كان القياس في التصور العقلي الحزمي باطلاً بكل صوره وأقسامه[6]، وأنه لا يجوز

---

(١) انظر ابن حزم : ٣٠٢/٤ - رسائل/تقريب .

(٢) انظر في هذا ابن حزم : ٢٩٥/٤ - رسائل/تقريب .

(٣) في هذا التعريف انظر ابن حزم : الإحكام (٩٢٩/٧ ، ٩٧٧) والزنجاني : تخريج الفروع/١٢٢ .

(٤) في ظنية القياس، انظر للشافعي: الرسالة /١٢٣. والنشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام/٦٩.

(٥) ابن حزم : الإحكام (٩٤٨/٧) .

(٦) فأبطل قياس الأولى والمثل والأدنى في الإحكام (٩٣٠/٧) وأبطل قياس المفهوم وقياس العلة والشبه في الإحكام (١٠٤٥/٧) .

في الدين[1] ، وأن الكذب يغلب أكثره واستعمال ما هذه صفته لا يجوز أيضاً في الدين[2] .

وإذا كان مسلك كثير من الفقهاء في ذهابهم إلى تقرير القياس قائماً على فلسفة مقتضاها أن النصوص غير وافية بحكم الحوادث، بدليل ورود نوازل ومسائل لا ذكر لها في النصوص، فينظر إلى ما يشبهها مما ذكر في النص ، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص[3]. يرفض ابن حزم هذه الفلسفة ويرى أنه لا داعي للقياس ؛ لأن النص أحاط بكل شيء لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام/٣٨] وقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل/ ٨٩]، ... وقوله : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة٣/]، فالنص قد استوفى جميع الدين، والإجماع منعقد على عدم استخدام القياس في وجود النص[4]، فإذا كان كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا رأيه ولا رأي غيره[5]. وإنما الحق أن تؤخذ الأوامر كما وردت، وأن لا يحكم لما ليس فيها بمثل حكمها، لكن يطلب الحكم في ذلك من نص آخر، فلم يفرط الله تعالى في الكتاب شيئا[6].

---

(١) وتتبع هذا عند ابن حزم يحتاج إلى بحث مفرد ، وانظر بعض المواضيع مثل النبذ/٨٢ ، ١٠٢ ، ١٠٥ - ١٢٧ والإحكام (٩٧٧/٧) والمحلى (٥٨/١، ٧٤، ١٠٩، ٢٥٤، ...) و (٣٢/٢، ٤٥، ٥٧،...) و (٧٤/٦ ، ١٨١، ١٩٨ ، ...) و ٨٥/٣ - رسائل/رسالتان .

(٢) انظر مثلاً ابن حزم : مسائل من الأصول/٨٦ .

(٣) انظر ابن تيمية : المسودة /٤٣٤ ، وراجع ما ذكره ابن حزم : الإحكام (٩٢٩/٧) ، وقد أفاض ابن القيم في بسط هذه المسألة ، انظر له : إعلام الموقعين (٣٣٣ - ٣٣٩) .

(٤) ابن حزم: الإحكام (٩٢٩/٧) ، والمحلى (٥٦/١)، وانظر أيضاً رسالته : مسائل من الأصول/٨٤.

(٥) انظر لابن حزم : النبذ/١٣٦ ، والإحكام (٩٢٩/٧ وما بعدها) ، والمحلى (٥٦/١) .

(٦) انظر ابن حزم : النبذ/١٣٧ ، ١٣٨.

هذا، وقد اهتم ابن حزم في كتابيه المحلى والإحكام برد القياس وبيان بطلانه وتناقض القائلين به . من ذلك مثلا، رده على من شرط طهورية لابس العمامة والخمار ليصح المسح عليهما قياساً على الخفين . يقول : «القياس باطل، وليس هنا جامعة بين حكم المسح على العمامة والخمار والمسح على الخفين، وإنما نص رسول الله ﷺ في اللباس على الطهارة على الخفين ولم ينص على ذلك في العمامة والخمار، قال تعالى : ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل/ ٤٤] و ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم/ ٦٤] فلو وجب هذا في العمامة والخمار لبينه عليه السلام، كما بين ذلك في الخفين ؛ ومدعي المساواة في ذلك بين العمامة والخمار وبين الخفين: مدع بلا دليل...»[1] .

وقد ناقش ابن حزم أدلة المثبتين للقياس مناقشة ضافية، حيث ضعف بعض آثارهم كأثر عمر[2]، وإما أثبت أدلتهم، ولكن وجهها بما لا دلالة له إطلاقا بالقياس الأصولي، وذلك على وجوه:

أولاً : أن يكون سياق النص هو الدالّ على ما يذهب إليه القائسون ولا قياس أصلا في النص، مثل استدلالهم على القياس بقوله : ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء/ ٢٣] . فإن الضرب منهي عنه للأمر بالإحسان إليهما في صدر الآية، ومن الإحسان عدم ضربهما[3].

ثانياً : أن تكون الدلالة نابعة من جمع النصوص كأنها نص واحد[4]، ومن ثم فلا وجه للقياس في وجود دلالة النص، مثل قوله تعالى: ﴿أَن تَأْكُلُوا مِنْ

(١) ابن حزم : المحلى (٦٤/٢) .

(٢) ابن حزم : المحلى (٥٩/١) ، وراجع ابن القيم : أعلام الموقعين (٨٥/١) .

(٣) انظر في هذا ابن حزم : الإحكام (٩٣٣/٧) .

(٤) انظر في هذا ابن حزم : الإحكام (٩٤٧/٧) .

بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ [النور / ٦١] ولم يذكر بيوت الأولاد باعتبار الأولى . يذكر ابن حزم أن الإباحة ليست من جهة القياس، ولكن لوجود نص آخر يجمع مع هذا النص وهو قوله ﷺ : «إن أطيب ما أكل أحدكم من كسبه، وإن ولد أحدكم من كسبه»(١)، فبهذا أبحنا الأكل من بيوت الأولاد(٢).

ثالثاً : أن تكون الدلالة نابعة من دلالة اللفظ اللغوية الكلية التي تتدرج تحتها أفرادها ، ولا دخل للقياس فيها، مثال ذلك ، في قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور/ ٤]، فذهب أهل القياس إلى قياس قذف الرجل على قاذف المرأة . ويرى ابن حزم بطلان هذا؛ لأن المحصنات يراد بها الفروج، وهذا غير منكر في اللغة(٣) والفروج أعم من النساء، فالاقتصار على النساء خاصة تخصيص لعموم دلالة اللفظ وهذا لا يجوز(٤).

وابن حزم يفرق بين التشابه وبين الأفراد التي يجمعها نوع واحد أو ما كان في هذا المعنى، فالأول لا يمكن أن يثبت حكم لواحد منها إلاَّ بنص شرعي، أما الثاني فإذا جاء النص بالحكم على النوع اندرج تحته بدلالة العموم جميع

---

(١) صحيح . أخرجه النسائي (١/ ٢٤٠ ، ٤٤١ - سنن) وكذا ابن ماجه (٢/ ٤٦٩ - سنن) ، وأحمد (٦/ ٤١ ، ٢٠١ مسند) بلفظ قريب جداً عن عائشة مرفوعاً ، كما أخرجه أبو داود (٣٥٣٠ - كتاب البيوع) وأحمد (٢/ ٢١٤ - مسند) قريباً منه عن ابن عمر مرفوعاً ، وصححه الألباني في الإرواء في غير موضع وانظر له (١/ ٣٢٦ ، ح / ١٥٦٦ - صحيح الجامع المكتب الإسلامي - ط٣ - بيروت : ١٤٠٨هـ) وفي حديث عائشة : عمارة بن عمير عن عمه عن عائشة ، وهو تصحيف والصواب عن عمته .

(٢) انظر في هذا ابن حزم : الإحكام (٧/ ٩٤٢ ، ٩٤٣) .

(٣) انظر ابن منظور : اللسان (٥/ ٣٢٧٠) والفيروز أبادي : القاموس المحيط(١/ ٢٠١) .

(٤) انظر ابن حزم : الإحكام (٧/ ٩٥٦ ، ٩٥٧) .

أفراده، وبهذا الفُرقان يتضح عدم تناقض ابن حزم ؛ بل يلاحظ دقته في طرد تصوره اليقيني، فالتشابه لا يورث حكماً يقينيا بين المتشابهات، بينما العموم دلالة حكمه يقينية بين أفراده ؛ ولذلك يقول: في الأول : «ونحن لا ننكر تشابه الأشياء، وإنما ننكر أن نحكم للمتشابهات بحكم واحد في الشريعة بغير نص ولا إجماع، فهذا هو الزور والإفك والضلال، وأما تشابه الأشياء فحق يقين، وكذلك شبه الله تعالى بطلان أعمال الكفار ببطلان الزرع بالريح التي فيها الصر، فأي مدخل للقياس ههنا؟!»[1].

وفي الثاني يقول: «ومن نكس وضوءه أو قدَّم عضواً على المذكور قبله في القرآن عمداً أو نسياناً لم تجزه الصلاة أصلا، وفرض عليه أن يبدأ بوجهه ثم ذراعيه ثم رأسه ثم رجليه.... برهان ذلك [ويسوق بسنده من طريق النسائي] من حديث جابر أن رسول الله ﷺ خرج من الباب إلى الصفا فلما دنا إلى الصفا، قال: «إن الصفا والمروة من شعائر الله، ابدأوا بما بدأ الله به». قال علي: «وهذا عموم [يقصد قوله عليه السلام: «ابدأوا بما بدأ الله به من شعائر الله»] لا يجوز أن يخص منه شيء....»[2] .

رابعاً: أن تكون الدلالة راجعة إلى وجه نحوي معتبر ولا دخل للقياس فيها. فعندما حاول بعض الفقهاء إلزام ابن حزم بذهابه إلى القياس بحرمته شحم الخنزير قياسا على لحمه، يذكر ابن حزم أن كل ما في الخنزير حرام بقوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام/ ١٤٥] والضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور وهو الخنزير لا اللحم، فالخنزير بالنص كله رجس[3].

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٥٢/٧) .

(٢) ابن حزم : المحلى (٦٢/٢) وفي تحسين صلاة الكسوف عند كل آية تظهر ؛ لأنه مندرج تحت الأصل العام وهو فعل الخيرات لا قياساً على كسوف الشمس ، انظر (٩٦/٥ - محلى) .

(٣) انظر ابن حزم : الإحكام (٩٦١/٧ ، ٩٦٢) .

خامساً: اتفاق الدلالة مع التأويل العقلي بما يتفق ومعلوم الحس، من ذلك رده على من استدل للقياس بقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ... ﴾ [آل عمران/ ٧٥]، يقول: وأما الآية التي فيها ذكر الدينار والقنطار في ائتمان أهل الكتاب، فقد أخبرنا تعالى أنهم يقولون، أو من قال منهم ﴿ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ ﴾ [آل عمران/ ٧٥] ففي هذه استجازة أهل الكتاب لخون أماناتنا قلت أو كثرت، وقد علمنا بضرورة العقل والمشاهدة وعلم الناس قبل نزول الآية المذكورة أن في أهل الكتاب وفي المسلمين أوفياء يفون بالقليل والكثير، وغدرة يغدرون بالقليل والكثير؛ لأن هذا من صفات الناس، وأن في الناس من يفي بالقليل تصنعاً ويخون الكثير رغبة، وأن فيهم من يغدر بالقليل خسة نفس واستهانة، ويفي بالكثير مخافة الشهرة أو انقطاع رزقه إن كان لا يعيش في مكسبه إلاَّ بائتمان الناس إياه، وهذا كله موجود مشاهد معلوم بالحس[1].

إذن هذا تفنيد ابن حزم لما استدل به أهل القياس لإثبات القياس، وقد أجمل ابن حزم موقفه ؛ بل وموقف أهل الظاهر جميعاً من هذه القضية فقال: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا لا يجوز الحكم ألبتة في شيء من الأشياء كلها إلاَّ بنص كلام الله تعالى أو بنص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها . فيتيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلاَّ وجهاً واحداً، أو الإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولابد، ولا يجوز غير

(١) ابن حزم : الإحكام (٧/٩٣٤ ، ٩٣٥) .

ذلك أصلا، وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به ...»[1] ؛ بل يعزز ابن حزم موقفه هذا بإلزام القائسين ما يفسد عليهم قياسهم ومن ذلك قوله «بعد أن أمر الله بجلد قاذف المحصنات بسطر واحد فقط قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ [النور/ ٦] الآيات، فلا خلاف بين أحد من الأئمة أنه لا تقاس قاذفة زوجها أن تلاعن على قاذف زوجته أن يلاعن فلو كان القياس حقاً لما كان قياس قاذف الرجل على قاذف المرأة أن يجلد الحد: أولى ولا أصح من قياس قاذفة زوجها على قاذف زوجته أن تلاعنه أيضاً ولا يجد أحد فرقاً بين الأمرين أصلاً، فصح أن القياس باطل؛ إذ لو كان حقا لاستعمله الناس في الملاعنة»[2].

إن موقف ابن حزم من القياس وإن كان يعكس تصوراً ومنهجية عقلية شرعية، فإنه أيضاً يعكس توتراً نفسياً منشأه متعصبة الفقهاء والمتكلفين الذين تفننوا في تفريع وتشقيق الأحكام بغير إذن شرعي[3]، هذه النفسية دفعته أحياناً إلى رد بعض الدلالات العقلية للألفاظ وهي المسماة بدلالة المفهوم - على الرغم من إثباته لها نظرياً وتطبيقياً[4]، وهي أيضاً التي دفعته إلى رد القياس مطلقاً، مما جعله يقع أحيانا في التكلف عند توجيه النصوص ولا أدل على التكلف من هذه الرواية التي يسوقها بنفسه، يقول: «واحتج بعضهم فقال لمن سلف من أصحابنا، فقهكم في اتباع الظاهر يشبه فعل الغلام الذي قال له

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٣١/٧) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٩٦٠/٧) .

(٣) التفريع الذي لا ينكره ابن حزم ما كان مندرجاً تحت النص، انظر (١٠٢/٣ - رسائل/رسالتان).

(٤) راجع فصل : نظرية الدليل .

سيده: هات الطست والإبريق، فأتاه بهما ولا ماء في الإبريق فقال له وأين الماء؟ فقال له لم تأمرني، إنما أمرتني بطست وإبريق فهاهما، وأنا لا أفعل إلاّ ما أمرتني... يقول: ابن حزم معتذراً عن هذا نحن نقول... لعله يريد أن يعرضه على جليسه أو يبيعه أو يقلبه لمذهب له فيه!![1].

لقد تعنى ابن حزم في تجشم هذا المسلك، ولو جعل منفرجاً يسيراً لكان خيراً[2].

نعم لقد توسع الفقهاء في باب القياس توسعاً شنيعاً أوصلهم إلى الإسفاف والابتعاد عن النصوص[3]، فأحسن ابن حزم - شأنه شأن الظاهرية، وهو رأسهم - في الاعتناء بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها من رأي أو ظن أو تقليد أو قياس، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في القياس نفسه وتركهم له وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه[4].

ولا يتفق الباحث مع من ذهب إلى أن الاختلاف بين ابن حزم وغيره في كيفية شمول النصوص للأحكام[5]، ولكن الاختلاف نابع من منهجية ذات منطلقات محددة وعندها حدث الافتراق.

---

(١) ابن حزم : الإحكام (١٠٣٤/٧) .

(٢) لا سيما أن مخالفة ابن حزم للقائسين إنما في المقدمات وكثير من النتائج تم الالتقاء عليها ، انظر في هذا (٢٧٠/٤ - رسائل/تقريب) .

(٣) قد وقع الخلاف في تقديم القياس على خبر الواحد عند التعارض وهو مال إليه الأحناف ، انظر الزنجاني : تخريج الفروع /٣٦٣ . وقص ابن حزم طرفاً كبيراً من أغلوطات الفقهاء وأفانينهم ، ومن ذلك نقله عنهم (١٠٨٧/٨ - إحكام) قياس جواز طهر الحائض بعد ثلاث قياساً على انتظار ثمود صيحة العذاب ثلاثاً والصحيح عند المحققين أن القياس لا يصار إليه عند الضرورة ، وانظر لابن القيم : إعلام الموقعين (٦٧/١) .

(٤) وانظر حول هذا لابن القيم : إعلام الموقعين (٢٧٠/١ و٣٣٠) .

(٥) انظر : الأشقر ، عمر سليمان . القياس بين مؤيديه ومعارضيه/٩٩ ، ١٠٠ ، - ط٣ ، -الأردن : دار النفائس للنشر ، ١٤١٢هـ .

المبحث الثالث :

العقل والأحكام الشرعية

إذا كان التعارض مرفوعاً بين العقل والنقل ؛ فإن العقل عند ابن حزم في باب التشريع لا يملك شيئاً ؛ بل يكون الشأن فيه للشرع فقط . فلا حسن إلاَّ ما حسّن وما أمر به، ولا قبيح إلاَّ ما قبّح وما نهى عنه ولا آمر فوقه(١).

ويوضح هذا أيضاً بقوله : «العقل لا يشرع ولا يخبر بمن يعذب اللَّه تعالى في الآخرة ولا بمن ينعم، وإنما العقل مميز بين الممتنع والواجب والممكن ومميز بين الأشياء... فهذا ما في العقل ولا مزيد»(٢). فالتشريع بالتحريم والتحليل لا يرجع إلى العقل وإنما هو لمن المفترض طاعته . يقول: ابن حزم: «حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها... والعمل بما صححه العقل من ذلك كله... وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط . فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً، أو يكون التيس حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً... فهذا مالا مجال للعقل فيه لا في إيجابه ولا في المنع منه...»(٣).

إذن دور العقل في دائرة الشرع واضح في ذهن ابن حزم . فهو يذهب إلى أن موجب العقل أن لا يحلل أو يحرم، وأن من جاوز بالعقل هذا الدور فقد أبطل موجب العقل جملة(٤). بل يذهب ابن حزم مذهبا بعيداً في احتواء الشرع

(١) ابن حزم : الفصل (١/١٧٣) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٥/٧٣٥) .

(٣) ابن حزم : الإحكام (١/٢٧ ، ٢٨) .

(٤) انظر في هذا ابن حزم : الإحكام (١/٢٧) .

للعقل في مسائل التشريع . فمع أن الأصوليين يرون أن الأعيان المسكوت عنها شرعاً، أي التي لم يرد فيها أمر كما لم ينه عنها، فإنها تأخذ حكم الأصل، ويتصور الأصوليون أن هذه الأعيان بالعقل كانت مباحة[1]، ولكن الحظر وغيره إنما يكون بنص الشرع، فإذا لم يأت نص الشرع في شيء ما، فإنه يستصحب الأصل، ويسمون ذلك «استصحاب الأصل» أو «البراءة الأصلية» أو «استصحاب الحال» أو «النفي الأصلي» أو «البراءة العقلية»[2].

ينكر ابن حزم هذا، ويرى أن العقل لم يتخل أبداً عن الشرع، فلا يمكن أن يكون في العقل حكم بحظر أو إباحة قبل ورود الشرع ؛ لقوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة/ ٣٦] وقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر/ ٢٤].

وكان آدم رسولاً في الأرض، وقال تعالى له إذ أنزله إلى الأرض: ﴿ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [البقرة/ ٣٦]، فأباح تعالى الأشياء بقوله «متاع لنا» ثم حظر ما شاء، وكل ذلك بشرع، وكذلك إذ خلقه في الجنة لم يتركه وقتاً من الدهر دون شرع ؛ بل قد قال تعالى: ﴿ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾ [البقرة/ ٣٥].

فلم يخل قط وقت من الزمان عن أمر أو نهي[3].

---

(١) المباح : ما خير الشرع فيه بين الفعل والترك ، انظر للجويني : البرهان (٨٧/١ ، ٨٨ ، ٢١٦) .

(٢) انظر الغزالي: المستصفى (٢١٨/١) و(٢٥١/٢ ، ٢٩٢) وابن القيم: إعلام الموقعين (٣٣٩/١) وحكى الغزالي في: المستصفى (٧٥/١) عن المعتزلة أن الإباحة ثابتة بالعقل قبل الشرع. انظر هذا مثلاً عند أبي الحسين البصري: المعتمد (٣٢٢/٢)، وراجع ابن تيمية: المسودة / ٤٢١.

(٣) انظر ابن حزم : الإحكام (٥٢/١) . وانظر – كمثال – تطبيقاته على دلالة المسكوت : (المحلى ٧٧/٢، ١٨٦) و (٧٥/٤ ، ٧٧) .

إذن يقر ابن حزم (**استصحاب الأصل**) ولكن يرده إلى الأصل الشرعي لا العقلي[١] وبذلك فإن ما دلَّ الشرع عليه بعموم أو إطلاق أو إجمال، فإنه يحمل عليه ولا ينتقل عنه ما لم يرد دليل آخر صحيح[٢]، وقد طبق هذا المفهوم في فقهه . فمثلا يقرر طهارة المؤمن بالنص ويقرر الندب الشرعي إلى قراءة القرآن وذكر اللَّه، فلا يمنع من ذلك غير متوضئ أو جنب : يقول «وقراءة القرآن والسجود فيه ومس المصحف وذكر اللَّه تعالى جائز كل ذلك بوضوء وبغير وضوء وللجنب والحائض، برهان ذلك: أن قراءة القرآن والسجود فيه ومس المصحف وذكر اللَّه تعالى أفعال خير مندوب إليها مأجور فاعلها، فمن ادعى المنع فيها في بعض الأحوال كلف أن يأتي بالبرهان»[٣].

وبذلك فإن (الاستصحاب) لا يثبت حكماً جديداً بداية ؛ بل يبقي ما كان على ما كان[٤]؛ ولذلك لم يمل الباحث إلى جعله حجة شأن غيره من مصادر الحجيات[٥].

ولكنه مفيد في باب الأحكام؛ ولذلك كان تناوله مع مبحث الإباحة.

---

(١) ذلك أن بعض الأصوليين يقسمون الاستصحاب إلى عقلي : دل العقل عليه ، والآخر شرعي : دل الشرع عليه ، ومنهم من يزيد استصحاب حكم الإجماع ، في هذا انظر : أبو الحسين البصري : المعتمد (٣٢٥/٢) والغزالي . المستصفى (٢٢١/١ - ٢٢٣) وابن القيم . أعلام الموقعين (٣٣٩/١ - ٣٤١) .

(٢) في هذا انظر : ابن حزم . الإحكام (٥٩١/٥ ، ٥٩٢) . والنبذ/٥١ . . وفي تفخيم الشرع واستصحابه في كل أمر ، انظر لابن حزم : (١٧٩/١ - رسائل/طوق الحمامة) وقريباً من هذا الفهم مع اتساعه ليضم العقل انظر : الغزالي . المستصفى (٢٢٣/١) وأيضاً الزنجاني في تخريج الفروع/ ٧٣ ، ١٧٢ .

(٣) ابن حزم : المحلى (٧٧/١ ، ٧٨) .

(٤) حول هذا انظر : ابن برهان . الوصول (٣١٩/٢) .

(٥) تنازع الأوصوليون في حجية الاستصحاب وكونه دليلاً أم لا ، فمنهم من وجَّه صحته ومنهم من ردَّه مطلقاً انظر : ابن برهان . الوصول (٣١٧/٢) . وابن تيمية : المسودة (٤٣٤) وابن القيم . أعلام الموقعين (٣٣٩/١) والعلوي الشنقيطي . نشر البنود (٣٥٤/٢) .

المبحث الرابع :

العقل والتكليف

التكليف: إلزام ما فيه كلفة[1]، والمخاطب به هو المكلف ؛ وبذلك فإن التكليف مرهون بأهلية المكلف العقلية التي يتم بها الإدراك ووقوع المعرفة ؛ ولذلك يخرج المجانين وأهل العته عن حد التكليف بهذا الاعتبار[2] . هذا من جانب ومن جانب آخر، يرهن التكليف بوصول الخبر إلى المُكَلَّف، قال تعالى: ﴿ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ [الأنعام/ ١٩] . وقال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴾ [الإسراء/ ١٥] .

يقول ابن حزم بعد تينك الآيتين: «فنص الله تعالى على أن النذارة إنما [تلزم[*]] من بلغته، وأنه تعالى لا يعذب أحداً إلاَّ بعد إرسال الرسل . فصح بهذا أن من لم تبلغه الدعوة... فإنه لا عذاب عليه ولا يلزمه شيء، وهذا قول جمهور أصحابنا»[3].

هذا وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن أول واجب على المكلفين إدراك التوحيد والشرع بالنظر العقلي[4]، وقد ناقشهم ابن حزم وأطال . وخلاصة

---

(١) الجويني : البرهان (٨٨/١) .

(٢) في هذا انظر : ابن حزم . الفصل (٤٣/١) . والغزالي : المستصفى (٩٠/١) . والآمدي : الإحكام (١٨٠/٣) . والأنصاري : فواتح الرحموت (١٤٣/١، ١٤٤) .

(*) في الأصول والفروع تلتزم .

(٣) ابن حزم : الأصول والفروع (٢٩٨/٢) ، وفي أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع ، انظر : مثلاً الغزالي . المستصفى (٢٢٠/١) و (٢٧٥/٢ ، ٢٧٦) .

(٤) في هذا انظر : النووي (محيى الدين) يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ) . شرح النووي على مسلم (١٧١/١) المكتبة العصرية (د . ت) وقد نقل الغزالي «المستصفى» (٣٦١/٢) عن بعض معتزلة بغداد أنه يجب على العامي النظر وطلب الدليل ونقل أيضاً في «المستصفى» (٣٨٩/٢) عن قوم من القدرية : وجوب النظر في الدليل ، وانظر هذه الفكرة بتوسع عند فهد الرومي : منهج المدرسة العقلية في التفسير/٢٨٧ .

قوله : «والتوحيد عرف بالعقل ضرورة ، ولكن ما يجب الإقرار به فرضاً ، ولا صح الوعيد على جاحده بالقتل والنار في الآخرة بالفعل ، وإنما وجب ذلك كله بإنذار الرسل فقط [1] . وواضح أن ابن حزم لا يرى وجوب الاستدلال العقلي في التوحيد ؛ إذ لو كان المسلم لا يكون مسلما إلاَّ به ما أغفله الله تعالى[2].

ويستدل لما ذهب إليه من عدم فرضية النظر العقلي لإثبات التوحيد بأنه «من اعتقد الإيمان بقلبه ونطق به بلسانه فقد وفق، سواء استدل أو لم يستدل، فهو مؤمن عند الله تعالى وعند المسلمين، قال الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة / ٥]، ولم يشترط عز وجل في ذلك استدلالا، ولم يزل رسول الله ﷺ منذ بعثه عز وجل إلى أن قبضه يقاتل الناس حتى يقروا بالإسلام ويلتزموه ولم يكلفهم قط استدلالا، ولا سألهم هل استدلوا أم لا؟ وعلى هذا جرى الإسلام إلى اليوم»[3].

فصح بهذا أن الاستدلال لا معنى له ، وإنما المدار على اليقين والعقد فقط[4]. فلم يفرض الله على المكلفين فيما كلفهم به النظر العقلي للاستدلال

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٨٣٥/٥) ، وما ذهب إليه ابن حزم من عدم وجوب النظر لثبوت الإيمان هو الصحيح الذي كان عليه الصحابة والتابعون ، انظر ابن تيمية : المسودة /٤٠٥، والأنصاري : فواتح الرحموت (٤٠١/٢) .

(٢) ابن حزم : الفصل (٢٤٣/٢) .

(٣) ابن حزم : المحلى (٤٠/١) .

(٤) ابن حزم : الفصل (٢٤٦/٥) .

على مفردات شرعهم ورأسها التوحيد ؛ بل افترض عليهم اتباع رسول الله ﷺ فقط[١].

أما طرق الاستدلال التي عُني بها المتكلمون فما افترضها الله تعالى قط على أحد[٢].

ولكن يجوز لآحاد المكلفين الاستدلال العقلي إذا لم يحصل العقد وطمأنينة قلبه إلاَّ به فيصير الاستدلال في حقه لازما، ويلزمه عندئذ طلب البرهان؛ فإن مات شاكاً قبل أن يصحح عنده البرهان كان كافراً[٣].

* * *

(١) انظر ابن حزم : (٣/١٩٠ - رسائل/رسالة البيان) .

(٢) ابن حزم : ٣/١٩١ - رسائل / رسالة البيان .

(٣) انظر ابن حزم : الفصل (٥/٢٤٦) .

الباب الثاني :

معالم المنهج الحزمي في تفسير النصوص

معالم المنهج الحزمي في تفسير النصوص

مدخل:

لقد بلغ من فرط اهتمام ابن حزم بظاهر النصوص، نفيه إمكانية تفسيرها أو تأويلها بقول أحد؛ لذا رأيناه لا يميل إلى أقوال المتقدمين بوصفها مراد الشارع في هذه النصوص ؛ بل كان يقوم بنقد النصوص لمعرفة صحيحها من ضعيفها فيما سوى القرآن الكريم ومن ثمَّ تفسيرها أو تأويلها دون تقليد لأحد حتى ولو كان صحابياً ؛ إذا خالف ظاهر النص[1]. فالأصل هو التزام روايته لا رأيه[2]، ولا سيما إذا وقع النزاع في فهم المراد بين الصحابة ؛ إذ ليس بعضهم أولى بالاتباع من الآخر؛ بل يجب طرح أقوالهم والأخذ بظاهر النص[3] الذي قد لا يعلمه المتنازعون المخالفون لظاهر النص[4].

ومن أمثلة ذلك قوله: «وأما قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴾ [يوسف/ ٢٤] فليس كما ظن من لم ينعم النظر حتى قال من المتأخرين من قال إنه قعد منها مقعد الرجل من المرأة، ومعاذ الله من هذا أن يظن برجل من صالحي المسلمين أو مستوريهم فكيف برسول الله؟! فإن قيل: إن هذا قد روي عن ابن عباس - رضي الله عنه - من طريق جيدة الإسناد(*)،

---

(١) انظر ابن حزم : الإحكام (٧٤/١) .

(٢) ابن حزم : المحلى (٣٩/٥) والإحكام (٨٢٦/٦) .

(٣) في هذا انظر ابن حزم : المحلى (١٢٧/١) والإحكام (٨٠٥/٦) .

(٤) راجع ابن حزم : المحلى (١٩٧/٣) .

(*) أخرجه الطبري محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، بإسناد صحيح إلى ابن عباس، انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٤٠/١٢ ، ٢٤١) ٠- بيروت : دار الفكر ، ١٤١٥هـ . كما أخرجه الحاكم (٢٥٥/٤ - المستدرك) بسنده إلى ابن أبي مليكة ، وتابعه الذهبي، ولكن تعقبه بوقفه على ابن عباس، وهذا هو الصحيح، كما عزاه السيوطي (جلال الدين)، عبد الرحمن بن الكمال ==

قلنا: نعم، ولا حجة في قول أحد إلاً فيما صح عن رسول الله ﷺ فقط [ثم أخذ في توهين أثر ابن عباس] »(1).

كذلك يذكر ابن حزم روايته من طريق ابن جريج عن عطاء، قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال له: نذرت لأنحرن نفسي . فقال ابن عباس: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات/ ١٠٧] فأمره بكبش...، قال ابن جريج: فقلت لعطاء: نذر لينحرن فرسه أو بغلته، فقال: جزور أو بقرة، فقلت له: أمره ابن عباس بكبش في نفسه، وتقول في الدابة جزور؟!...

قال ابن حزم "وليس في الآية أيضاً حجة لابن عباس: لأن إبراهيم عليه السلام لم ينذر ذبح ولده، لكن أمره الله تعالى بذبحه، فكان فرضاً عليه أن يذبحه، وكان نذر الناذر نحر ولده أو نفسه معصية من كبار المعاصي، ولا يجوز أن تشبه الكبائر بالطاعات، وأيضاً فإننا لا ندري ما كان ذلك الذبح(*) الذي فدى به إسماعيل عليه السلام، فبطل هذا التشبيه..."(2).

ومن ذلك أيضاً قوله "وأما تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي

= (ت ٩١١هـ) إلى عبد الرزاق والفريابي وسعيد بن منصور وابن المنذر وابن أبي حاتم والشيخ، انظر السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور (١٣/٤) ٠- بيروت: دار المعرفة للطباعة، (د. ت).

(1) ابن حزم: الفصل (٢٧/٤، ٢٨).

(*) الذِّبح: فعْل بمعنى مفعول: أي مذبوح. انظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ): أدب الكاتب /٢٤٠، ٢٤١ ٠- ط٤٠- مصر: دار الجيل عن مطبعة السعادة، ١٩٦٣م، والخطيب التبريزي، يحيى بن علي (ت ٥٠٢هـ). تهذيب إصلاح المنطق (٥٦/١) الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٧م. وأبو حيان، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ): إرتشاف الضرب (٧٣/١) ٠- ط ١ ٠- القاهرة: مطبعة النسر الذهبي، ١٤٠٤هـ. والنايلة، عبد الجبار: الصرف الواضح/١٧٤ دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، العراق - ١٩٩٨م.

(2) ابن حزم: المحلى (١٦/٨).

﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ [لقمان/ ٦] بأنه الغناء، فليس عن رسول الله، ولا ثبت عن أحد من أصحابه، وإنما هو قول بعض المفسرين ممن لا يقوم بقوله حجة(*): وما كان هكذا فلا يجوز القول به"(١).

وفي مسألة الأوقات المنهي عن الصلاة فيها، يأتي بخلاف الفقهاء ويُبيِّن أنه لا دليل عليها، وما يكون فيها من دليل فبين سقوطه وهلاكه، ثم يقول "فوجب الإضراب عن هذه الأقوال جملة والإقبال على السنن الواردة في هذا الباب والنظر في استعمالها كلها"(٢). ولكن أجاز ابن حزم مرجعية الصحابة والتابعين في تغليب أحد الحكمين على الآخر في المسائل المحتملة(٣).

إذن يصدر فهم ابن حزم للنصوص لا عن فهم أحد أو تصوره، ولكن عن قناعات وتصورات واضحة المعالم، يقول ابن حزم : "المرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى أي فهم النص نصوص أخر أو إجماع متيقن أو ضرورة

(*) ورد تفسير هذه الآية بنحو المذكور بإسناد صحيح عن ابن عباس ، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد» ح / ١٢٦٥ ، وانظر للألباني : صحيح الأدب المفرد/٤٨٧ - ط ١ - القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٥هـ . وابن الجوزي ، (أبو الفرج) عبد الرحمن (ت ٥٩٧هـ) : تلبيس إبليس/٣٢١، دار المدني، جدة (د. ت) وابن أبي الدنيا ، عبد الله بن محمد (ت ٢٨٠هـ): ذم الملاهي ح/٢٧ - ط ١- القاهرة مكتبة ابن تيمية ، ١٤١٦هـ ، وغيرهم . كما ورد مثل هذا التفسير عن عبد الله بن مسعود بإسناد صحيح ، وقد استقصى الألباني تخريج هذا الطريق والذي قبله وتتبع طرق الأحاديث الدالة على تحريم آلات الغناء جميعاً عدا الدف للنساء وهو غاية في الاستقصاء ، انظر : للألباني. تحريم آلات الطرب - مكتبة الدليل ، ط ١ - ١٤١٦هـ ١٩٩٦م .

(١) ابن حزم : ١/٤٣٥ - رسائل / رسالة الغناء الملهي : تحقيق إحسان عباس - ط ١ - بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠م .

(٢) انظر ابن حزم : المحلى (١١/٣). وفي توهينه قول زيد ابن أسلم وغيره في مسألة دخول الحائض والجنب المسجد . انظر المحلى (١٨٤/٢ ، ١٨٥) .

(٣) ابن حزم : المحلى (١١/٣) .

المشاهدة بالحواس والعقل فقط؛ فإن لم نجد نصاً ولا إجماعاً ولا ضرورة: اقتصرنا على ما جاء به النص ووقفنا حيث وقف ولا مزيد"[١].

وبهذا النص وأمثاله من النصوص كما سنرى مع استقراء ما أمكن من تطبيقاته، نجد أن هناك محددات للفهم الحزمي من خلال النص، منها العقل كما سبق ومنها اللغة، حيث اهتم بها من خلال حصر الذهن في إطار النص الشرعي؛ لأنه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء/ ١٩٥] ، وسبَّب هذا الاهتمام اتهامه بنبذ الآثار والتعويل على اللغة والتفريع منها. وقد قال ابن حزم في هذا: "وإذا شهدوا لنا بالبيان فلله الحمد كثيراً ... وإذا شهدوا لنا باللغة تُصَوِّب قولنا، فقد فزنا - ولله الحمد - بالقدح المُعَلَّى، قال تعالى : ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت/٣ الشورى/٧ الزخرف /٣] . فإذاً اللغة تشهد لنا، والقرآن بأيدينا فقد فلحنا..[٢].

ويجمع بين اللغة ويقدمها والعقل في أهميتهما في فهم النصوص بقوله : "وإن من أنكر البيان والحجة وما يصوِّبه النحو واللغة وأشعر بالحِسّ : لمخذول..."[٣]، كما تراه يجمع بين هذين المكونين (العقل واللغة) في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء / ٤٣] يقول : "فلا شك عند السامع لهذه الآية إن كان له أدنى فهم للسان العربي وأقل معرفة بالملة الإسلامية أن ههنا معنى تبهنا(*) إليه ضرورة قد حذف من اللفظ اكتفاءً بأنه لا يخفى ذلك

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٣٦/٧) .

(٢) ابن حزم ٨٥/٣ - رسائل/ رسالتان .

(٣) ابن حزم ٨٥/٣ - رسائل/ رسالتان .

(*) في التقريب (نبا) ، ولعل الصواب ما أثبت هنا .

أصلا وهي "فأحدثتم"، ومكان معنى هذه اللفظة بين "سفر" و"جاء"(١).

وما الظاهر عند ابن حزم كما أسلفنا إلاَّ المعنى الذي يدل عليه اللفظ: ولذا رأينا تأويلاته واستنباطاته المباشرة من النصوص تتبني على الظاهر الذي يلوح منها لا يتجاوزه . ومن ذلك قوله : "ولا يجوز أن تخص ليلة الجمعة بصلاة زائدة على سائر الليالي لما حدثناه(*). [وساق بسنده إلى أبي هريرة - رضي الله عنه-] عن النبي ﷺ قال: لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي"(٢).

وهو إذ يوفق في هذا التأويل الظاهري ويكون رأيه فيه سامقاً ؛ فإنه أحيانا يجنح بهذا الفهم الظاهري إلى أقوال واجتهادات تحتاج إلى كثير من المراجعة . من ذلك ذهابه إلى صحة نبوة النساء بوحي صحيح ورسالة من الله تعالى عن طريق الملك، ففي قوله تعالى: ﴿ وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ... قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ [هود/ ٧١-٧٣] يقول : "فهذا خطاب الملائكة لأم إسحاق عن الله عز وجل بالبشارة لها بإسحاق ثم يعقوب، ثم بقولهم لها: أتعجبين من أمر الله؟ ولا يمكن هذا الخطاب من ملك لغير نبي بوجه من الوجوه، ووجدناه

(١) ابن حزم ٢٦٦/٤ ، ٢٦٧ - رسائل/ تقريب .

(*) حديث صحيح . أخرجه مسلم (١٣٧ - صيام) عن أبي هريرة مرفوعاً . كما أخرجه أحمد (٤٤٤/٦ - المسند) بإسناد صحيح من حديث أبي الدرداء ، بلفظ «لا تختص ليلة الجمعة بقيام دون الليالي» .

(٢) ابن حزم : الفصل (٣٧/٤) . وفي هذا الاتجاه ذهابه إلى أفضلية الوتر في آخر الليل وكونه حسناً في أول الليل بنص الحديث ، انظر ابن حزم : المحلى (٤٩/٣) ، وذهابه إلى نص الحديث في إباحة التسبيح للرجال في الصلاة ، انظر له : المحلى (٧٧/٣) .

تعالى قد أرسل جبريل إلى مريم أم عيسى عليهما السلام، مخاطبها وقال لها: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [مريم/ ١٩] فهذه نبوة صحيحة ورسالة من الله تعالى إليها[١].

أيضاً من وسائل ابن حزم في فهم النص وبيانه: ألاَّ يفهم النص بمنأى عن منظومة النصوص الأخرى المشكلة لكلية النصوص في هذه القضية المعينة؛ إذ لا بيان إلاَّ في النصوص[٢] ؛ لذا كان من الواجب على من أراد استكمال منهجية التأويل في الشق الحزمي ألاَّ يغفل هذا الجانب. وبهذه النقطة تتبدى لنا المكونات الكلية للمنهج الحزمي، وهي : (العقل-اللغة-النص) حيث ينفرد كل مكون أو معلم أو يتفاعل مع مكون آخر من هذه المكونات[٣]، وقد يوظف هذه المكونات مجتمعة في نسق واحد . ففي قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة/ ٢٢، ٢٣] يستدل بهذا النص ابن حزم على رؤية الله تعالى في الآخرة حقيقة بقوة موهوبة منه سبحانه، سُمِّيت بـ «الحاسة السادسة» ويقول "واعترض بعض المعتزلة .... فقال : إن «إلى» ههنا ليست حرف جر لكنها اسم ، وهي واحدة "الآلاء" : أي النعم، وهي في موضع مفعول ومعناه: نعم ربها منتظرة . وهذا بعيد لوجهين : أحدهما: أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة، وهي النعمة، فإذا حصلت لها النعمة فبعيد أن تنتظر لما قد حصل لها، وإنما تنتظر ما لم يقع بعد . والثاني تواتر

(١) ابن حزم : الفصل (٥/١٢٠) .

(٢) انظر في هذا ابن حزم : الإحكام (١/٩١) .

(٣) حيث تؤثر الدلالة العقلية في فهم النص ، كما مر في الباب الأول ، أو تؤثر الدلالة اللغوية ، كما سنرى في الفصل الأول من هذا الباب ... أو يفسر النص بالنص كما هو معلوم وسنرى نماذج له في الفصل الثالث من هذا الباب .

الأخبار عن النبي ﷺ ببيان أن المراد بالنظر الرؤية [لا كما(*)] يتأوله المتأولون. وقال بعضهم: إنَّ معناها إلى ثواب ربها : أي منتظرة ناظرة، قال أبو محمد : وهذا فاسد جداً ؛ لأنه لا يقال في اللغة نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته!، قال أبو محمد: وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلاَّ بنص أو إجماع"[1]... هذا وتأتي مكونات أخرى تتعاون مع هذه الكليات لتمثل المنهج الحزمي التام في تأويل أو تفسير النصوص. منها مثلا: معرفته بالتاريخ، ووقوفه على أسباب النزول، وعلمه بمورد الأحاديث الخ... من أدوات ووسائل خارجة عن النص، ولكنها متصلة به من جهة أو بأخرى، وهي مفيدة في فهم الخطاب واستكناه دلالاته.

وبعد هذا التكشف، فلكي تظهر معالم هذا المنهج قُسم هذا الباب على فصوله الآتية:

الفصل الأول: التصور اللغوي وعلاقته بتأويل النصوص.

الفصل الثاني: السياق اللغوي وأثره في تأويل النصوص.

الفصل الثالث: السياق غير اللغوي وأثره في تأويل النصوص.

* * *

(*) في الفصل (لما) والصواب ما أثبت هنا .

(١) ابن حزم : الفصل (٣/ ٨ ، ٩) .

الفصل الأول :

التصور اللغوي وعلاقته بتأويل النصوص

مدخل :

تكررت مواقف ابن حزم المهتمة باللغة، إن على مستوى التركيب أو على مستوى المعاني المعجمية للألفاظ اللغوية، وتوظيف هذا جميعاً لفهم النصوص الشرعية ؛ لذا نراه يوحي بدراسة كتب سيبويه والزجاج في النحو، والغريب المصنف لأبي عبيد[1]، ويُحَرِّم الإفتاء في دين الله ولو بكلمة لمن جهل النحو واللغة، وبالتالي يحّرم على المسلمين استفتاؤه؛ ويعلل ذلك بأنه «لا علم له باللسان الذي خاطبنا الله تعالى به، وإذا لم يعلمه فحرام عليه أن يفتي بما لا يعلم... فمن لم يعلم اللسان الذي به خاطبنا الله عز وجل ولم يعرف اختلاف المعاني فيه لاختلاف الحركات في ألفاظه ثم أخبر عن الله بأوامره ونواهيه فقد قال على الله ما لا يعلم.... فمن طلب علم النحو واللغة على النية التي ذكرنا أي ليفهم بهما نصوص القرآن والسنة فهو أعظم أجراً وأفضل علما..."[2].

وفي تأكيده على دراسة التراكيب وأثر ذلك في تنوع دلالة النص، يقول: "ولهذا صار طالب الحقائق مضطراً إلى قراءة النحو : ألا ترى أن قارئا لو قرأ : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر/ ٢٨] فرفع الهاء من الله ونصب الهمزة من العلماء قاصداً إلى ذلك وهو عالم : لكان ذلك خروجاً عن الملة"[3].

وسيحاول الباحث استطلاع مواقف ابن حزم من بعض القضايا اللغوية التي تتصل بصورة أو بأخرى بتأويل الخطاب الشرعي، وسوف يعالج هذا

(١) في هذا ، انظر ابن حزم : ١٦٤/٣ - رسائل رسالة التلخيص . وفي أهمية دراسة اللغة والنحو لطالب الحقائق ، انظر ابن حزم : ٣٤٤/٤ - رسائل/تقريب .

(٢) ابن حزم : ١٦٢/٣ ، ١٦٣ - رسائل/ رسالة التلخيص .

(٣) ابن حزم : ٣١١/٤ - رسائل/ تقريب .

الفصل في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: الآراء اللغوية النظرية.

المبحث الثاني: قضية اللفظ والمعنى.

المبحث الأول:

الآراء اللغوية النظرية

ويقصد بها الآراء العامة التي تعكس تصوراً عميقاً كان له تأثيره في صياغة ما يمكن أن يُتصالح عليه باسم: التصور الحزمي اللغوي. وسوف يتناول هذا المبحث قضايا محددة عبر المطالب الثلاثة التالية:

١ - أصل اللغات.

٢ - سماعية اللغات وموقف ابن حزم من القياس والاشتقاق.

٣ - وظيفة اللغة ونظامها.

المطلب الأول: أصل اللغات

قضية أصل اللغات ومبدؤها من القضايا التي لم ينقطع السابقون ولاحقوهم من بحثها، حتى بدأ العلماء في أوائل القرن العشرين ينصرفون عن بحثها، ويرون أنها من مسائل ما وراء الطبيعة، وأنه لا جدوى من الاستمرار فيها[1]. وعلى الرغم من هذا الرأي، فهذه القضية لها أهميتها في الفكر اللغوي؛ بل والشرعي عند ابن حزم لما يترتب عليها من نتائج مثل موقفه من القياس اللغوي وسماعية اللغة والحقيقة والمجاز.

---

(١) في هذا انظر مثلاً أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ/١٣- ط٥ - مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤م.

وبادئ ذي بدءٍ فإن ابن حزم يرى أن الله خالق كل شيء[1]. ومن هذه الأشياء اللغات. ويذهب إلى أن اللغات جميعها خلقها الله[2]؛ فاللغة ليست إلينا وإنما هي إلى خالق اللغات وخالق الناطقين بها[3]، وبهذا فاللغة "لها مبدأ، وأن معارفها إنما حصلت أوائلها عن طريق الوحي المحقق[4]، وهذا الوحي المحقق هو مقتضى قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة / ٣١] فعلمه تعالى "البيان عن جميع الموجودات على اختلاف وجوهها وتباين معانيها التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها ومعرفة وقوع المسميات تحت الأسماء[5].

ولا غضاضة في ذلك ؛ بل هذا هو الحق عند ابن حزم ؛ إذ "لابد في اللغات من مُعَلِّم، ولابد في الصناعات من معلم، ليس من المعلمين الذين في طبيعهم تعلم ذلك دون تعليم... فوجب ضرورة أن مبتدئ إيجاد العالم هو الذي ابتدأ تعليم اللغات وابتدأ تعليم الصناعات، لابد من ذلك، وأنه تعالى عَلَّم كل ذلك أَوَّل من أحدث من نوع الإنسان، ثم علّمها ذلك المُعلَّم سائر نوعه، ثم تداولوا تعلم ذلك، وهذا برهان ضروري حسي مُشَاهد، يقتضي -ولابد- وجود الخالق ووجود النبوة، وهي تعليم الخالق اللغات والعلوم والصناعات ابتداء"[6].

---

(١) انظر ابن حزم : الفصل (٢٤٢/٥) .

(٢) انظر ابن حزم النبذ/٢٦، والفصل (١٣٧/٥) .

(٣) انظر ابن حزم : الفصل (٢٤٢/٥) .

(٤) ابن حزم : الفصل (١٤٠/١، ١٤١) .

(٥) ابن حزم ٩٤/٤ – رسائل/ تقريب .

(٦) ابن حزم : ١٣٦/٣ – رسائل/رسالة التوفيق ، وكأنه بذلك يرد على من رأى أن اللغات بدايتها حكاية الأصوات المبهمة وليس لها هدف معين؛ بل خالية من الدلالة، وهو ما مال إليه ابن جني، أبو الفتح، عثمان (ت ٣٩٢هـ) وقال: وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل ا هـ راجع الخصائص (٤٨/١) والهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧م . وانظر أيضاً د . أنيس: دلالة الألفاظ/٣٥ وما بعدها .

وبهذا يذهب ابن حزم إلى وضعية اللغات من قبل اللّه تعالى[1]، وأن إيقاع مسمياتها على أسمائها إنما يكون بمقتضى هذا الوضع[2]، حيث "عَلَّم اللّه تعالى آدم الأسماء كلها سواء كانت بالعربية أو بغيرها، أو علمه اللغات جميعا وعَلَّمه جميع وعامة ألفاظها"[3].

المطلب الثاني: سماعية اللغات وموقف ابن حزم من القياس والاشتقاق

لما كان الأصل في اللغات الوضع من قبل اللّه تعالى: حيث علَّم آدم، وعلم آدم أولاده وهكذا: فالعبرة إذن في اللغة السماع لا غير، والمقصود هو ما سمع من أهل اللسان[4]. ففي قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ...﴾ [النجم/ ٢٣] يقول: "فأبطل اللّه تعالى كل تسمية إلاَّ تسمية قام بصحتها برهان : إما من لغة مسموعة من أهل اللسان، وإما منصوص في القرآن وكلام النبي ﷺ ، وما عدا ذلك فباطل"[5].

ولقد طبق ابن حزم هذا الفهم في إنكار القياس مطلقاً، حتى مجرد اسمه وقنن لذلك بقوله: "والتسمية في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما . أحدهما: اسم سمع من العرب، والعرب لا تعرف القياس في الأحكام في جاهليتها ؛ لأنهم لم يكن لهم شريعة كتابية قبل محمد ﷺ ، فبطل أن يكون للقياس عندهم اسم، والقسم الثاني اسم شرعي أوقعه اللّه تعالى ورسوله ﷺ على بعض أحكام الشريعة: كالصلاة والزكاة والإيمان والنفاق...

(١) انظر في هذا لابن حزم : (٢٧٧/٤ – رسائل/تقريب) .

(٢) انظر ابن حزم : الإحكام (٩٣٧/٧) . والإحكام (١٥٠١/٨) . والفصل (٢٨٨/٢) . والأصول والفروع (١٣٨/١ ، ١٤٠) .

(٣) ابن حزم : الفصل (١٣٨/٥) .

(٤) انظر ابن حزم : الإحكام (٧٦٣/٦) .

(٥) ابن حزم : الإحكام (٩٤٧/٧) .

وما أشبه ذلك، وتعالى الله ورسوله أن يقيسا ....»[1] ويقول "وإنما ينكر عليهم يقصد أهل القياس أن يستخرجوا من كلام النبي ﷺ ومن إجماع الأمة معنى لا يفهم من مسموع ذلك الكلام ويقتضيه موضوعه في اللغة العربية»[2]. إذن يرفض ابن حزم القياس مطلقاً، ويَدْخُل فيه بالضرورة القياس اللغوي[3]. وهذا أثر حزمي مترتب على ذهابه إلى سماع اللغات.

كما أسس على سماع المعاني لألفاظها موقفه من الاشتقاق: حيث يرى أن "سائر الأسماء لا اشتقاق لها"[4]. أما اشتقاق الأوصاف من الصفات وهو المسمى صرفياً بـ «المشتقات»[5]. فيجوزه ابن حزم قائلا : "وأما الاشتقاق، فقد عرف أهل المعرفة أننا لا نقول به فيما عدا الأوصاف من الصفات فقط[6]،

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٥١/٧) .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧٦٣/٦) .

(٣) ذلك أن اللغويين استفادوا في تأصيل القياس اللغوي أن بنوه على نسق القياس الفقهي سواء بسواء، انظر مثلاً (٨٦/١ ، ١١٢ – خصائص ابن جني) وبتوسع انظر السيوطي : الاقتراح في علم أصول النحو/٩٤ – ٢٠٩ ؛ تحقيق أحمد محمد قاسم ، القاهرة – ١٩٧٦م ، وعنه بتركيز سعيد الأفغاني: في أصول النحو /١٠٨ ،– بيروت المكتب الإسلامي ، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م . هذا وقد نقل ابن فارس ، أحمد (ت ٣٩٥هـ) إجماع أهل اللغة – إلاّ من شذ منهم – أن للغة العرب قياساً وأن العرب تشقق بعض الكلام من بعض ا هـ ، راجع الصاحبي /٥٧ ؛ تحقيق السيد أحمد صقر ، ط عيسى الباب الحلبي ، القاهرة (د . ت) .

(٤) ابن حزم : الفصل (٣٧/٥) وأيضاً ص /١٣٨ .

(٥) وذلك كأن تأخذ – كما قال ابن جني (١٣٦/٢ – الخصائص) : ((أصلاً من الأصول فتتقراه فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغه ومبانيه : وذلك كتركيب (س ل م) فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه ، نحو : سلم ، ويسلم ، وسالم ، وسلمان ، وسلمى ، والسلامة ا هـ ، كما يدخل فيه : الاشتقاق من أسماء الأعيان كمُذَهَّب ومُفضَّض ومُجصَّص – من أسماء الذهب والفضة والجص ، ويدخل فيه أيضاً : المصدر الصناعي . انظر في هذا علي عبد الواحد وافي : فقه اللغة /١٧٨ – ١٨٠ ،– ط ٨ ،– القاهرة : دار نهضة مصر ، (د . ت) . وصبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة /١٧٣ ،– ط ١٠ ،– بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٣م .

(٦) ابن حزم : ٨٥/٣ – رسائل رسالتان .

ويسميه ابن حزم بالاشتقاق الصحيح مُفْسِداً غيره، يقول : "والاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع اسم لشيء ما مأخوذ من صفة فيه : كتسمية الأبيض من البياض والمصلي من الصلاة ... وليس في شيء من هذا ما يوجب أن يسمى أبيض ما لا بياض فيه، ولا مصلياً من لا يصلي... وأما ما عدا هذا من الاشتقاق(*) ففاسد ألبتة"[1].

ويوظف ابن حزم هذا المفهوم في رده على من ذكر أن «الاسم» مشتق! من «الوسم» أو السمو[2] يقول: «هذا كذب، ويرى أن سبب ذلك أن الله علم آدم الأسماء كلها سواء كانت بالعربية أو بغيرها، وعلّمه كافة ألفاظها، ولفظة «اسم» من جملة ما علّمه الله آدم فيندرج تحت عموم قوله: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة/ ٣١]، فلا يجوز تخصيص هذا العموم أصلا»[3]. ويستخدم منهجه الإلزامي العقلي في إنكار الاشتقاق، فيقول "نقول لمن قال: إنما سميت الخيل خيلا: لأجل الخيلاء التي فيها، وإنما سمي البازي بازياً: لارتفاعه، والقارورة قارورة : لاستقرار الشيء فيها، والخابية خابية : لأنها تخبئ ما فيها[4] إنه

(*) وذلك كالاشتقاق الكبير – أو الأوسط ، كما سماه ابن تيمية (٢٠/٤١٨ – مجموع الفتاوى) والأكبر وغيرهما وفي بيان هذه المشتقات ، انظر (١٣٥/٢ وما بعدها و١٤٧ – ١٥٤ – خصائص ابن جني) . وللسيوطي انظر : الاقتراح ٣٤٥/١ ، ووافي : فقه اللغة/١٨٠ – ١٨٤ . والصالح : دراسات في فقه اللغة /١٨٦ ولابن تيمية : مجموع الفتاوى (٢٠٨/٦) و (٤١٨/٢٠ – ٤٢٠) وللباحث : دور اللغة في تفسير القرآن / ٢٧ – ٣٢ .

(١) ابن حزم : الإحكام (١١٢٣/٨) .

(٢) وهذا مثال لما يعرف بالاشتقاق الكبير أو الأوسط .

(٣) ابن حزم : الفصل (١٢٨/٥) .

(٤) البازي : ضرب من الصقور التي تصيد ، وكونه فيه معنى الارتفاع والتطاول انظر ابن فارس : مجمل اللغة (١٢٤/١ ، ١٢٥) وابن الأثير : النهاية (١٢٦/١) وابن منظور : اللسان (٢٧٨/١ أما الخابية : فهي الخُبء ، أصلها الهمزة من (خبأت) : أي سَترتُ ، إلاّ أن العرب تركت الهمزة ، انظر ابن منظور : اللسان (١٠٨٥/٢) . أما القارورة : فهي واحدة من القوارير سميت بها : لاستقرار الشرب فيها ، انظر الأثير : النهاية (٣٩/٤) وابن منظور : اللسان (٣٥٨١/٥) .

يلزمك في هذا وجهان ضروريان، أحدهما: أن تسمي رأسك خابية؛ لأن دماغك مخبوء فيه... وأن تسمي بطنك قارورة: لأن مصيرك مستقر به ... ومن فعل هذا لحق بالمجانين ... والوجه الثاني: أن يقال : إن اشتققت الخيل من الخيلاء أو القارورة من الاستقرار ... فمن أي شيء اشتققت الخيلاء والاستقرار .... وهذا يقتضي الدور...، فإذا بطل الاشتقاق في بعض الأسماء كلف من قال به في بعضها أن يأتي ببرهان، وإلا فهو مبطل، وأيضا: فليس قول من قال: إن الخيل مشتقة من الخيلاء أولى بالقبول من قول من قال: بل الخيلاء مشتقة من الخيل، وكلا القولين دعوى فاسدة.... ولم يوجد قط أحدهما قبل الآخر...، ولو كان ما قالوا -لكانت الأسد أولى أن تسمى خيلا: لأنها أكثر خيلاء(*) من الخيل...."[1].

المطلب الثالث : وظيفة اللغة ونظامها

اللغة عند ابن حزم: كلام مؤلف من أصوات قصدية يتخاطب الناس بها فيما بينهم[2] وهذه الأصوات هي وسائل حصول المقصود من الكلام، يقول عن القول اللغوي "إنما هو دفع آلات الكلام من أنابيب(**) الصدر والحلق والحنك واللسان والشفتين والأضراس بهواء يصل إلى أذن السامع فيفهم به مرادات القائل[3]. إذن اللغة التي بها خوطبنا وبها نزل القرآن[4]. ما هي إلاّ هذه

(*) في الإحكام خيلاً ، ولعل ما أثبت هنا هو الصواب .

(١) ابن حزم : الإحكام (١١٢٣/٨ ، ١١٢٤) .

(٢) في هذا انظر ابن حزم : ١٠٥/٤ - رسائل /تقريب .

(**) يقصد بالأنابيب (المخارج) يدل عليه قوله (١٣١/١، ١٣٢ - فصل) الحرف إنما هو هواء يندفع من مخرج ذلك ... اهـ .

(٣) انظر ابن حزم : الفصل (١٥٥/١) .

(٤) انظر ابن حزم : الإحكام (١٠٥٠/٨) .

الأصوات المنطقية الدالة[1]. ومجموع هذه الأصوات أو الحروف تكون الكلمات. يقول: "اللغة إنما يحتاج فيها إلى أربابها في معرفة الحروف المجموعة التي تقوم منها الكلمات"[2].

أمَّا الكلام عنده فـ "ينقسم قسمين: مفرد ومركب، فالمفرد لا يفيدك أكثر من نفسه ؛ كقولك : رجل وزيد وما أشبه ذلك، والمركب يفيدك خبراً صحيحاً ؛ كقولك: زيد أمير، والإنسان حي، وما أشبه ذلك"[3]. وهذا المركب "ينقسم أقساماً خمسة لا سادس لها، وهي : إما خبر وإما استخبار وهو الاستفهام وإما نداء وإما رغبة وإما أمر... وقد ينطوي في الأمر خبر ؛ وذلك أن قول القائل: افعل كذا، ينطوي فيه أنك ملزم أن تفعل كذا، وأما النهي فهو نوع من أنواع الأمر: لأنه أمر بالترك، وكذلك ينطوي في الطلبة وهي الرغبة: إخبار بأن الراغب يريد الشيء المرغوب فيه[4].

وأيضاً من اهتمام ابن حزم بالمركب أو بالتركيب اللغوي أنه يحدد وظيفته بقوله : "إنما جعلت الأسماء[5] عبارات وتمييزا بين المعاني ؛ ليتوصل الناس بها إلى مراداتهم من المعاني والأشياء المطلوبات[6]... ويقول "والأسماء إنما هي العبارات فقط"[7].

---

(١) ابن حزم : ٤/١٠٦ - رسائل / تقريب .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧/٩٨٠) وفي كون الكلمات مركبة من حروف الهجاء ، انظر له : الفصل (١/٨٢) .

(٣) ابن حزم : ٤/١٣٦ - رسائل / التقريب .

(٤) ابن حزم : ٤/١٣٧ - رسائل / تقريب .

(٥) يقصد ابن حزم بالأسماء : الألفاظ اللغوية لا المعنى الاصطلاحي ، يدل عليه قوله (٤/١٠٧ - رسائل / تقريب) "المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما تختلف الأسماء فقط" اهـ.

(٦) ابن حزم : الأصول والفروع (١/١٤٧) .

(٧) ابن حزم : الأصول والفروع (١/٢٢٤) .

المبحث الثاني :

قضية اللفظ والمعنى

للغة في التصور الحزمي بنية بموجبها يرتبط اللفظ بمعناه[١]، ثم إنه لغة الخطاب الشرعي لاسيما فيما يتعلق بخطاب التكليف إنما تتعلق باللفظ لا بالفعل أو غيره على ما رجح ابن حزم[٢] . وهذا اللفظ له معنى ودلالة يتعلق بها، فالألفاظ قوالب للمعاني[٣]، ومن ثَمَّ يتحتم التَوَجُّه للمعنى وتحقيقه لكل راغب للحق، يقول ابن حزم "وإنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها: أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم"[٤]. ويقول "إن الكلام المهمل دون تحقيق المعنى المراد بذلك الكلام، فإنه طمس للمعاني وصد عن إدراك الصواب وتعريج عن الحق وإبعاد عن الفهم"[٥]... ويؤكد على أهمية المعنى بقوله "وإنما يراعى المعنى الذي يعطيه اللفظ لا صيغة اللفظ وحده"[٦] ويذهب أيضاً إلى عدم اعتباطية المعنى أو كونه مستنبطا[٧]؛ بل "المعنى هو ما قام الدليل عليه"[٨]. والدليل هو النص[٩] أو ما استعمل فيما يحتج به لغة أو في عرف الجماعة اللغوية، أو بتعبير ابن حزم أهل اللغة[١٠].

---

(١) انظر في هذا ابن حزم : ١٦٧/٤ - رسائل / تقريب .

(٢) انظر ابن حزم : النبذ / ٨٣ ، ٨٤ .

(٣) انظر في هذا أنيس : دلالة الألفاظ / ٣٨ .

(٤) ابن حزم : الفصل (١١٨/٢) .

(٥) ابن حزم : الفصل (١٨٣/٤) .

(٦) ابن حزم : ٢٦٠/٤ - رسائل / تقريب .

(٧) انظر في هذا : فصل نظرية الدليل .

(٨) ابن حزم : الفصل (١٥٣/١) .

(٩) انظر هذه الفكرة (١٠٧ - إحكام) . و(٣٦٨/٢ - فصل) . و(٤٧٤/٨ - محلي) .

(١٠) ابن حزم : الإحكام (١٠٢٧/٧) . وانظر في هذا مثلاً له : الفصل (٣٤٩/٢) و(١١٨/٤) .

فإذا ثبتت المعاني من هذه الجهات فلا يجوز تعديها[1]؛ بل يجب الانقياد لهذه المعاني والحكم بموجبها[2]، وإنما نتجاوز هذه المعاني الثابتة بدليل آخر ثابت[3].

ولإجلاء هذه القضية والوقوف على تصور ابن حزم في مفرداتها وأثر هذا التصور في تأويل النصوص، تم توزيع هذا المبحث على هذه المطالب الخمسة التالية:

١ - وضعية المعاني لألفاظها.

٢ - معقولية منطقية المعاني لألفاظها.

٣ - الوضعية اللغوية والدلالة العرفية .

٤ - الوضعية والانتقال الدلالي.

٥ - أثر الوضعية في بعض الظواهر الدلالية.

المطلب الأول : وضعية المعاني لألفاظها

مرَّ أن اللغة عند ابن حزم موضوعة من قبل اللّٰه تعالى . وأن أهل اللغة سمعوها . ونقلت إلينا كذلك . ثم هذه الألفاظ لها معان . وأنه "قد أحكم اللسان كل اسم على مسماه لا على غيره"[4]... ويؤكد على "أن اللّٰه تعالى خالق اللغات تعبدنا بان تسمى هذه المعاني بهذه الأسماء[5].

ليس هذا على مستوى لغة الخطاب الشرعي؛ بل يعمم هذا الفهم ليذهب إلى أن "كل لفظ له معنى موضوع له في اللغة"[6]، وبذا لا يجوز تعديه، يقول "الألفاظ

(١) انظر ابن حزم : الإحكام (٨٤/١) .

(٢) انظر ابن حزم : الإحكام (٨٩٥/٧) .

(٣) انظر ابن حزم : الإحكام (٩٦٨/٧) .

(٤) ابن حزم : الإحكام (١٠٦٤/٨) .

(٥) ابن حزم : النبذ / ٧٠ .

(٦) انظر ابن حزم : الإحكام (٩٣٧/٧) .

إنما وضعت ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة وليعبر بكل لفظة عن المعنى الذي علقت عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق جملة، وهذا غاية الفساد"[1].

إذن إيقاع المسميات على أسمائها أو المعاني على ألفاظها إنما هي قصدية من قبل واضع اللغات، ففي قوله تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾ [الأنعام/ ١١٥] وقوله: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة/ ٣١] يقول: "فصح أن كل ما في العالم وبما قد رتبه اللّه عز وجل الرتب التي لا تتبدل، وصح أن اللّه عز وجل أوقع كل اسم على مسماه فلا يجوز أن يوقع اسم من تلك الأسماء على غير مسماه الذي أوقعه اللّه تعالى عليه[2]... ويقول "وقد علمنا يقيناً وقوع كل اسم في اللغة على مسماه فيها. وأن البُرَّ لا يسمى تيناً، وأن الملح لا يسمى زبيباً... ولا الواطئ آكلا..."[3]. ويشدد على وضعية هذه المعاني بقوله "وليس لأحد أن يحيل الأسماء اللغوية عن موضعها في اللغة إلاَّ أن يأتي نص بإحالة شيء من ذلك عن موضوعه فيوقف عنده"[4] ويذكر أنه : "من أسقط معاني أرادها، فلم يذكرها بالاسم الموضوع لها في اللغة التي بها خوطبنا، وطمع أن يدل عليها باسم غير موضوع لها في اللغة: فهذا فعل الشيطان المُريد إفساد الدين"[5].

إذن وضعُ الله تعالى للألفاظ معانيها وضعٌ قصدي . وبذا فإن هذه المعاني معان قصدية . وأنه لولا هذا الوضع ما فهمنا للفظ معنى . ولعله يرد

(١) ابن حزم : الإحكام (٥٣/١) .

(٢) ابن حزم : الفصل (١٠٠/٥) .

(٣) ابن حزم : الإحكام (١٠٦٤/٨) .

(٤) ابن حزم : الفصل (٣٦٨/٢) . وانظر (١١٨/٢ - فصل) .

(٥) ابن حزم : الإحكام (١٠٥١/٨) .

على من ذهب إلى «الصدفة» وإلى تَصوُّر تلازم بين اللفظ ومعناه ضرورة هكذا دون وضع، يرد ابن حزم هذا ويذكر أن لو شاء الله لغير ألفاظ المعاني لمعان أُخر، ولنقل ذلك إلينا عن طريق أهل اللغة . ويمثل على ذلك بلفظ «نار» حيث وقعت في اللغة على كل حار مضيء صعاد، ثم يستطرد ذاكراً استعمالا آخر في اللغة، فيقول "وأما لفظة (نار) فقد وقعت أيضاً في اللغة على ما لا يحرق، فالنار عند العرب(*) اسم الميسم الذي توسم به الإبل، فيقولون: ما نارها: بمعنى ؛ ما وسمها، فليس الاسم مضطراً إلى وجوده كما هو ولابد ؛ ولكنه اتفاق أهل اللغة، وليس من قبل أننا شاهدنا النار محرقة صعادة مضيئة: وجب ضرورة أن تسمى نارا ولابد ؛ بل لو سموها باسم آخر ما ضر ذلك ؛ بل قد علمنا أن أهل اللغة لم يوقعوا اسم نار في الغائب والحاضر إلاَّ على الحار المضيء والمحرق الصعاد[1].

ووضعية المعاني لألفاظها، وكون هذه الوضعية من قبل الله تعالى هي أساس فكرة الظاهر، فما الظاهر عند ابن حزم إلاَّ اتباع هذه المعاني اللغوية التي تلوح من ألفاظها، يقول "وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلاَّ بنص أو إجماع ؛ لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله"[2].

وطبق هذه الفكرة حرفيّاً في نصوص عدة، منها قوله: "وقال تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾ [المدثر/ ٤]، ومن ادعى أن المراد بذلك القلب فقد خص الآية بدعواه بلا برهان، والأصل في اللغة التي بها نزل القرآن: أن الثياب هي

(*) في هذا انظر ابن منظور : اللسان (٤٥٧٢/٦ ، ٤٥٧٣) .

(١) ابن حزم : الإحكام (١٠٢٧/٧) .

(٢) ابن حزم : الفصل (٩/٢) .

الملبوسة(*) والمتوطأة، ولا ينتقل عن ذلك إلى القلب والعرض إلاَّ بدليل"(١). وفي رده على من حرف لفظ «الضلال» إلى معنى «التلف» كما تقول: أضللت بعيري(٢)، يقول "وقد فسر اللَّه تعالى ذلك [يقصد هذه الألفاظ اللغوية القرآنية لـ: الإضلال-الختم-الطبع-الأكنة على القلوب] تفسيراً جلياً، فإنها ألفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي بها نزل القرآن، فلا يحل لأحد أن يصرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا اللَّه تعالى في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له إلاَّ أن يأتي قرآن أو كلام عن رسول اللَّه ﷺ أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره، أو يوجب ذلك ضرورة حس أو بديهة عقل فيوقف حينئذ عندما جاء عن ذلك"(٣).

وقد وظف ابن حزم هذه الفكرة أصوليّاً، حيث ذهب إلى أن الأوامر والنواهي الشرعية على ظاهرها لا تصرفان إلا بدليل، يقول : "وأوامر اللَّه ورسوله ﷺ كلها فرض ونواهي اللَّه تعالى ورسوله ﷺ كلها تحريم، ولا يحل لأحد أن يقول في شيء منها: هذا ندب أو كراهة إلاَّ بنص صحيح مبين ذلك أو

(*) انظر في هذا مثلاً الفيروز أبادي : القاموس المحيط (٤٢/١) .

(١) ابن حزم : المحلى (٢٠٢/٣) . هذا وقد قام الدليل على المعنى الذي نفاه ابن حزم ، حيث تعددت المعاني المعجمية السياقية لـ (ثوب) من ذلك مثلاً ، ما حكاه الطبري (١٨٣/٢٩ - تفسير) عن مجاهد وغيره أن الثوب كناية عن العمل ، والمقصود عملك فأصلح ، ومنها (القلب) وهو صاحب اللسان عن الفراء في تفسير هذه الآية ، كما نقل عن أبي العباس أن العرب تكني بالثياب عن النفس وقال : فسلي ثيابي من ثيابك فتسل ا هـ ، انظر ابن منظور : اللسان (٥١٩/١)، وراجع أيضاً للزمخشري ، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) أساس البلاغة / ٠٤٩- ط ٤ ٠- بيروت : دار التنوير العربي ، ١٤٠٤هـ =١٩٨٤م .

(٢) انظر لابن قتيبة عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) : تأويل مشكل القرآن /٤٥٧ ٠- ط ٢ ٠- القاهرة: دار التراث ، ١٩٧٣م . وانظر (٥٦٢/١ - المعجم الوسط) .

(٣) ابن حزم : الفصل (٧٣/٣) .

إجماع... ومعنى الندب والكراهة إنما هو: إن شئت افعل، وإن شئت فلا تفعل، هذا موضوعهما في اللغة، ولا يفهم من «افعل» إن شئت لا تفعل، ولا يفهم من لا تفعل إن شئت لا تفعل، ولا يفهم من لا تفعل إن شئت فافعل..." أهـ[1].

وهذه الوضعية وظفها ابن حزم لتفضي به إلى أقوال غاية في الشذوذ، من ذلك قوله "وكفن المرأة وحفر قبرها من رأس مالها، ولا يلزم ذلك زوجها: لأن أموال المسلمين محظورة إلاَّ بنص قرآن أو سنة . قال رسول الله ﷺ : «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام»[2]. وإنما أوجب تعالى على الزوج النفقة والكسوة والإسكان، ولا يسمى في اللغة التي خاطبنا الله تعالى بها الكفن كسوة ولا القبر إسكانا"[3].

ولعلنا بذلك نفتح الباب لفهم شذوذ ابن حزم في تأويلاته واجتهاداته، لكونها تعكس تصوراً لغوياً، ولكن أُخْطِئ في توجيهه.

المطلب الثاني: معقولية منطقية المعاني لألفاظها

يذهب ابن حزم إلى أن الأصوات التي تدل بالقصد ويتخاطب بها الناس فيما بينهم "هذه هي التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها الأصوات المنطقية

---

(١) ابن حزم : النبذ /٧٩ .

(٢) **صحيح** . أخرجه بلفظه البخاري عن أبي شُرَيح . و (٣/٦٧٠ - فتح) عن ابن عباس . وعن ابن عباس أيضاً أخرجه بإسناد صحيح أحمد (١/٢٣٠ - المسند) . كما أخرجه مسلم (١٦٧٩) من حديث أبي بكرة ، وابن الجارود (٤٦٩ - منتقى) بإسناد صحيح عن جابر بن عبد الله . وأخرجه بإسناد ضعيف ابن خزيمة (٤/٢١٨ - صحيحه) عن سرّاء بنت نبهان . وأخرجه بنحوه البخاري (٤٤٠٣ - المغازي) عن ابن عمر ، ومسلم (١٢١٨) عن جابر بن عبد الله . وعن جابر أيضاً أخرجه بإسناد صحيح ابن ماجه (٣٠٧٤) . والدارمي (٢/٦٨) والبيهقي (٥/٤٥١ - السنن) . كما أخرجه مسلم (٢١٥٩) عن عمرو بن الأحوص ، وعن عمرو أيضاً أخرجه ابن ماجه (٣٠٥٥) . والترمذي (٢١٥٩) وللحديث طرق وروايات أخرى ...

(٣) ابن حزم : المحلى (٥/١٢٢ ، ١٢٣) .

الدالة"[1]. وهذه إشارة إلى معقولية المعاني لألفاظها ؛ ذلك أن المعنى الموضوع للفظة إنما هو مقتضى هذا اللفظ ومفهومه فقط[2]. ويقول: "المراعى إنما هو حقيقة المعنى المفهوم من اللفظ لا صيغة اللفظ وحدها"[3]. ويقول: "والمعلوم بأول العقل أن اللفظ يفهم من معناه لا بعض معناه ولا شيء ليس من معناه ؛ ولذلك وضعت اللغات ليفهم من الألفاظ معانيها"[4] ويؤكد على أن "الألفاظ إنما وضعت للإفهام لا للتلبيس، وكل لفظة فمعبرة عن معانيها ومقتضية لكل ما يفهم منها، ولا يجوز أن يكلف المخاطب فهم بعض ما تقضيه اللفظة دون بعض..."[5].

إذن التفاهم يقع في إطار وضعية المعاني لألفاظها . ومن هنا كان "قول أهل كل لغة للناس من عرب وعجم أن اسم حجر: لا يفهم منه فرس، وأن اسم جمل: لا يفهم منه كلب، وأن من قال: ركبت اليوم سفينة أنه لا يفهم منه أنه ركب أيضاً حماراً"[6].

"فمن أراد أن يوقع شيئاً منها على غير موضوعها في اللغة فهو مجنون وقَّاح، وهو: كمن أراد أن يسمي الحق باطلاً والباطل حقاً، وأراد أن يسمي الذهب خشبا"[7].

وإذا كانت المعاني موضوعة للألفاظ، وهذه المعاني تفهم من اللفظ ؛ كان الظاهر أيضاً ما يفهم من اللفظ، وأن ما يفهمه المكلف من منطوق الخطاب

---

(١) ابن حزم : ٤ /١٠٦ - رسائل /تقريب .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٩١٩/٧) . وانظر الأصول والفروع (٢٦٦/١)

(٣) ابن حزم : ٢٧٥/٤ - رسائل /تقريب . وفي أن التفاهم يقع للناس بالأسماء الواقعة على المسميات انظر لابن حزم : ٢٧٩/٤ - رسائل/تقريب .

(٤) ابن حزم : ٤ /٢٧٧ - رسائل /تقريب .

(٥) ابن حزم : ٤ /٢٠٢ - رسائل /تقريب .

(٦) ابن حزم : الإحكام (٨٩٠/٧) .

(٧) ابن حزم : الفصل (١١٨/٢) .

يُعَدُ معنى ظاهراً لا يحيد عنه، يقول ابن حزم : "وأما تغليبنا الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه : فكلام لا يعقل ؛ لاستعمال الظاهر دالاً بمفهوم خطابه، وهو نفسه الذي يبدو للسامع منه، لا معنى للظاهر غير ذلك"(١).

ومعقولية المعاني ليست مقصورة على المفردات ؛ بل هي تتسع لتشمل أيضاً التراكيب اللغوية . ففي قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات/ ٩٥-٩٦] يقول: "وقد فسر بعضهم يقصد أهل الكلام قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أنه خلقنا وخلق العيدان التي تعمل منها الأوثان. قال أبو محمد، وهذا كلام سخيف دل على جهل قائله ؛ لأنه لا يقول أحد في اللغة التي بها خوطبنا في القرآن وبها نتفاهم فيما بيننا أن الإنسان يعمل العود والحجر! هذا ما لا يجوز في اللغة أصلاً ولا في المعقول، وإنما يستعمل ذلك موصولا، فنقول: عملت هذا العود صنماً، وهذا الحجر وثناً.... فإنما النحت بنص الآية وضرورة الحس هو الذي عملنا، وهو الذي أخبر تعالى أنه خلقنا(٢).

إن ابن حزم يشير هنا إلى قضية «المعنى النحوي والمعنى الدلالي» ؛ ذلك أن المعنى النحوي معنى تركيبي يُراعِي العلاقات النحوية الكائنة بين أجزاء التركيب. أما الشق الآخر، أعني المعنى الدلالي، فهو المتعلق بالصحة المعجمية القائمة بحسب قانون(٣) «قيود الانتقاء» أو «قواعد الاختيار»، ولا يكون التركيب

(١) ابن حزم : ٨٠/٣ - رسائل/رسالتان .

(٢) ابن حزم : الفصل ٨٦/٢ .

(٣) ويسمى أيضاً (ضوابط التوارد) . و (قيود الانتقاء) أطلقه تشومسكي ، ويقصد به : ما يتحتم مراعاته عند اختيار المفردات في الجملة ، فعندما تبدأ الجملة بكلمة فإن الشروط تحيط بإمكان ما يأتي بعدها من المفردات ... انظر د . تمام حسان: مقالات في اللغة والأدب /١٤٥، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٩٨٥م .

صحيحاً حتى يكون صحيحاً نحوياً صحيحاً معجمياً ودلالياً[1]: إذا قد تكون الجملة صحيحة نحوياً ولكن غير معقولة الدلالة: إما لمخالفتها الحس أو مخالفتها الاستخدام اللغوي للجماعة اللغوية، ومن أمثلة ذلك عند ابن حزم قوله "إذا خرجت الرغبة على غير وجهها؛ فإن الكذب قد يدخل فيها، كمن قال -وهو صحيح-: اللهم أصحني، وإنما الحق أن يقول: اللهم أدم صحتي، وكذلك الاستفهام إذا ما استفهم عن باطل فهو باطل: كسائل سأل: لم اشتد الحر في الشتاء؟"[2]. هذا وقد طبق ابن حزم ظاهرية الألفاظ إن في معانيها أو في معقولياتها؛ وذلك عند تناوله النصوص سواء على مستوى الشرح أم على مستوى الفهم والاستنباط؛ حيث استقام له ما نظر أطواراً وند عنه في أخرى. فمما استقام له قوله "نص الله تعالى على إيجاب الدية والكفارة في قتل المؤمن خطأ، فأوجبها القياسيون في قتل المؤمن للذمي خطأ ولا ذكر له في الآية أصلاً..."[3]، وفي رده على الفقهاء، يقول: "ذكر الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ [المجادلة / ٢] فقالوا: نقيس من يظاهر بحريمته أو بشيء محرم على الأم، ونلحق المسكوت عنه بالمذكور، ثم قالوا: لا نقيس تظاهر المرأة من زوجها بتظاهره منها، ولا نلحق المسكوت عنه بالمذكور..."[4].

---

(١) انظر في هذا حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي/٦١ وما بعدها -ط ١- القاهرة: مطبعة المدينة ١٩٨٣م. وانظر أيضاً لاينز، جون: اللغة والمعنى والسياق /٢٤ ومابعدها ترجمة عباس صادق ويوئيل عزيز -ط١- بغداد: دار الشئون الثقافية العامة، ١٩٨٧م.

(٢) ابن حزم: ١٣٧/٤ - رسائل /تقريب.

(٣) ابن حزم: الإحكام (٩٢٣/٧).

(٤) ابن حزم: الإحكام (٩٢٥/٧).

ومما ند عنه، في قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ...﴾ [الإسراء/ ٢٣] يقول "النهي عن قول «أف» ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وإنه إنما هو نهي عن قول «أف» فقط"[١]. ويرى أن العقوق بالضرب أو السب أو نحو ذلك ليس مفهوما من قوله «أف» ولكنه في أمره بالإحسان إلى الوالدين، ومن الإحسان عدم إتيان المذكور سالفاً[٢]. وهذا حمل يحتاج إلى تأمل: إذ ما فائدة تخصيص «أف» بالذكر؟ . أيضاً ابن حزم لم ينف معقولية الألفاظ ولا ما يتبادر إلى الفهم من معانٍ للفظ اللغوي، وهذا ما طبقه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة/ ١١٤] يقول "فقد انطوى فيه نفي ضد الحلم وهو السفه، فقد انطوى فيه أن إبراهيم ليس سفيهاً"[٣].

ونتيجة هذا الفهم المتدحرج عن أصوله المستقيمة أتى ابن حزم بشوارد، مثل : ذهابه إلى نبوَّة النساء ، وإيقاع الصحبة في الجن ، وعدم نجاسة الماء الدائم لوقوع الغائط فيه وتنجسه بوقوع البول فيه ، ونجاسة لعاب الكافر وطهارة لعاب الخنزير الخ ...[٤].

المطلب الثالث : الوضعية اللغوية والدلالة العرفية

يميز ابن حزم بين الأسماء اللغوية والأخرى الشرعية والثالثة العرفية، فيقول مقراً بهذه جميعاً: "والتسمية في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما ، أحدهما : اسم سمع من العرب ... والقسم الثاني:

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٣٤/٧) .

(٢) انظر ص /٨٧ - الباب الأول .

(٣) ابن حزم : ٢٦٤/٤ ، ٢٦٥ - رسائل / تقريب . ومن تطبيقاته لمفهوم المخالفة انظر : الفصل (١٥٨/٥) وراجع أيضاً ص /٥٢ الباب الأول .

(٤) انظر خاتمة الكتاب .

اسم شرعي أوقعه الله تعالى ورسوله ﷺ على بعض أحكام الشريعة: كالصلاة والزكاة والإيمان والكفر والنفاق وما أشبه ذلك... فهذان القسمان من الأسماء لازمان لكل متكلم بهذه اللغة ولكل مسلم، وأما الأسماء التي يتفق عليها أقوام من الناس للتفاهم في مرادهم: فذلك لهم مباح بإجماع، إلاَّ أنهم ليس لهم أن يلبسوا بذلك على الناس"(١).

إذن قوله : "ولا تكون التسمية إلاَّ شرعية أو لغوية"(٢) لا يفهم منه حصر الأسماء في هذين النوعين والاعتداد بدلالتهما دون غيرهما ؛ بل هو في غير موضع يشير إلى اعتبار اللغة العرفية، من ذلك قوله "ومن حلف أن لا يأكل رأساً لم يحنث بأكل رؤوس الطير ولا رؤوس السمك، ولا يحنث إلاَّ بأكل رؤوس الغنم والماعز ؛ فإن كان أهل موضعه لا يطلقون اسم «الرؤوس» في البيع والأكل على رؤوس الإبل والبقر لم يحنث بأكلها، وإن كانوا يطلقون عليها في البيع والأكل اسم «الرؤوس» حنث بها لما ذكرنا من أن الأيمان إنما هي على لغة الحالف ومعهود استعماله في كلامه... ألا ترى أن المسك دم جامد، ولكن لما لم يطلق عليه اسم «دم» حل ولم يحرم؟"(٣).

ويرى ابن حزم أن الأصل حمل الألفاظ على معهودها في اللغة ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع أو ضرورة(٤). كما يرى أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة، وعندها تصير هذه الألفاظ ألفاظاً شرعية أي انتقلت بعرف الشارع إلى ألفاظ شرعية ، يقول ابن حزم : "إن الإيمان أصله في اللغة

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٥١/٧) .
(٢) ابن حزم : الفصل (١٦٧/٥) .
(٣) ابن حزم : المحلى (٦٢/٨) . وانظر : المحلى (٤٣/٨) .
(٤) انظر ابن حزم : الفصل (٩/٣) .

التصديق(*)، وأوقعته الشريعة على الأعمال المأمور بها وعلى اجتناب المعاصي المنهي عنها، والإسلام أصله في اللغة: التبرؤ... ثم أوقعت الشريعة أيضاً اسم الإسلام على الأعمال المأمور بها وعلى اجتناب المعاصي المنهي عنها اهـ(1).

والسبب في اختصاص الألفاظ اللغوية - المنقولة بالعرف الشرعي- بالدلالة الخاصة عن موضوعية معانيها أن أكثر هذه الأسماء "موضوعة من عند الله تعالى على مسميات لم يعرفها العرب قط... كالصلاة ؛ فإن موضوع هذه اللفظة في لغة العرب: الدعاء فقط"(**) فأوقعها الله تعالى على حركات محددة معدودة من قيام موصوف إلى جهة موصوفة لا تتعدى، وركوع...، ومتى لم تكن على ذلك بطلت ولم تكن صلاة، وما عرف العرب قط شيئا من هذا كله فضلا عن أن تسميه، حتى أتانا بهذا رسول الله ﷺ ... (ثم ذكر ابن حزم من الأسماء الشرعية) الزكاة والصيام...أهـ»(2) .

إذن بانتقال هذه الألفاظ اللغوية إلى دائرة الشرع ؛ فإنه لا يجوز التعامل معها بإخراجها إلى دائرة اللغة مرة أخرى وإلا حدث الالتباس ؛ بل تكون

(*) في أن الإيمان لغة التصديق ، انظر ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن /481 . ولابن فارس : مجمل اللغة (102/1) ومقاييس اللغة (135/1) . وللراغب : المفردات /22 . ولابن الأثير : النهاية (69/1) . ونقل ابن منظور : اللسان (144/1) عن صاحب التهذيب ((واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق ا هـ . وفي قوله: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ قال صاحب اللسان (142/1) لم يختلف أهل التفسير أن معناه ما أنت بمصدق لنا اهـ ، وفي أن الإيمان كله التصديق ، انظر ما نقله ابن تيمية عن بعض المتقدمين في مجموع الفتاوى (555/7) . ولكن ابن تيمية يوهن كون الإيمان بمعنى التصديق من وجوه عدة لينتهي إلى أن أقرب المعاني لغة للإيمان : الإقرار ، انظر (529/7 وما بعدها - مجموع الفتاوى) وقد ذكر السفاريني في لوامع الأنوار (404/1) أن جماعة ذكروا أن الإيمان في اللغة الإقرار .

(1) ابن حزم : الأصول والفروع (132/1) وانظر فيه أيضاً (138/1، 139) ، وانظر : الفصل (252/3 ، 253) .

(**) انظر في معنى الصلاة لغة: ابن قتيبة. تأويل مشكل القرآن /460. والراغب. مفردات/293.

(2) ابن حزم : الفصل (235/3 - 237) وانظر له النبذ /70 .

دلالتها الشرعية هي الدلالة الحقيقية لا دلالتها اللغوية . فمن قال : "فرعون وأبو جهل مؤمنان، وموسى ومحمد ﷺ كافران، فإذا قيل له في ذلك!! قال: أو ليس فرعون وأبو جهل مؤمنين بالكفر، وموسى ومحمد كافرين بالطاغوت؟! يرد ابن حزم بقوله : "فهذا وإن كان لكلامه مخرج صحيح فهو عند أهل الإسلام كافر بتعديه ما أوجبته الشريعة من التسمية"(1). ويقول "فصح... أن اسم الإيمان والكفر منقولان في الشريعة عن موضوعهما في اللغة بيقين لاشك فيه وأنه لا يجوز إيقاع اسم الإيمان المطلق على معنى التصديق بأي شيء صدق به المرء..."(٢) أهـ.

لقد وظف ابن حزم هذا الفهم التأصيلي في تناول كثير من النصوص، حيث كان ينظر، هل تَصَرَّف الشرع أو عرف الجماعة اللغوية في هذه الدلالات اللغوية أم لا؟ فإن تم التصرف، أصبحت دلالاتها عرفية، وصار المُعَوَّلُ عليه الدلالة المنقول إليها، وإلاَّ كان على الأصل اللغوي . ففي بيان السفر الذي يقصر فيه ويفطر ، يقول : "قال الله عز وجل : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [النساء/ ١٠١]، وقال عمر وعائشة وابن عباس: إن الله تعالى فرض الصلاة على لسان نبيه ﷺ في السفر ركعتين(*)، ولم يخص الله ولا رسوله ﷺ ولا المسلمون

(١) ابن حزم : الفصل (٣/٢٢ ، ٢٣) .

(٢) ابن حزم : الفصل (٣/٢٥٣) .

(*) حديث عمر : أخرجه ابن ماجه (١٠٦٣ - تقصير الصلاة) عن عمر بلفظ صلاة السفر ركعتان... تمام غير قصر على لسان محمد ﷺ .

حديث عائشة : أخرج البخاري (١٠٩٠ - تقصير الصلاة) من حديث عائشة قالت : «الصلاة أول ما فرضت ركعتين ، فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر» وأخرجه أيضاً بلفظ قريب جداً عنها البخاري (٣٥٠ - صلاة) و (٣٩٣٥ - مناقب الأنصار) ومسلم (٦٨٥ - مسافرين) وأبو داود (١١٩٨ - صلاة المسافر) . ==

بأجمعهم سفراً من سفر، فليس لأحد أن يخصه إلاّ بنص أو إجماع متيقن ... والسفر(*) : هو البروز عن محلة الإقامة وكذلك الضرب في الأرض، هذا الذي لا يقول أحد من أهل اللغة - التي بها خوطبنا وبها نزل القرآن - سواه، فلا يجوز أن يخرج عن هذا الحكم إلاّ ما صح النص بإخراجه، ثم وجدنا رسول الله ﷺ قد خرج إلى البقيع لدفن الموتى وخرج إلى الفضاء للغائط والناس معه، فلم يقصروا ولا أفطروا ، ولا أفطر ولا قصر، فخرج هذا عن أن يسمى سفراً وعن أن يكون له حكم السفر ، فلم يجز لنا أن نوقع اسم سفر وحكم سفر إلاّ على ما(**) سماه من هو حجة في اللغة سفراً، فلم نجد ذلك في أقل من ميل . فقد روينا عن ابن عمر أنه قال: «لو خرجت ميلا لقصرت الصلاة(***)، فأوقعنا اسم السفر وحكم السفر في الفطر والقصر على الميل فصاعداً... اهـ(1).

ومن ذلك فقهه أن الجمعة إذا صلاها اثنان فصاعداً تكون ركعتين يجهر فيها بالقراءة، ومن صلاها وحده صلاها أربع ركعات يسر فيها كلها ؛ لأنها

= حديث ابن عمر : أخرجه البخاري (١١٠٢ - تقصير الصلاة) . ومسلم (٦٨٩) - مسافرين) واللفظ للبخاري من حديث ابن عمر قال : «صحبت رسول الله ﷺ فكان لا يزيد في السفر على ركعتين...» الحديث ، وفي الباب أحاديث أخر ، أقربها من لفظ ابن حزم ما أخرجه مسلم (٦٨٧ - مسافرين) وابن ماجه (١٠٦٨ - تقصير الصلاة) . من حديث ابن عباس قال : «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين» .

(*) سمي سَفراً : لانكشاف الناس عن أماكنهم ، وفيه معنى الضرب في الأرض ، يقال انْسَفرت الإبلُ : إذا ذهبت في الأرض . انظر لابن فارس : مقاييس اللغة (٨٢/٣) . وابن منظور : اللسان (٢٠٢٤/٣) ، وراجع أيضاً للراغب : مفردات ألفاظ القرآن الكريم / ٢٣٩ .

(**) في المحلى (من) والصواب ما ضبطناه .

(***) وذلك في قصره بذي الحليفة ، انظر موطأ مالك (ح/١٠ كتاب القصر) .

(1) ابن حزم : المحلى (١٩/٥ ، ٢٠) .

الظهر، ثم يذكر حديث عمر «صلاة الجمعة ركعتان، وصلاة المسافر ركعتان، تمام غير قصر على لسان نبيكم ﷺ»، ثم يقول : "وذهب بعض الناس إلى أنها ركعتان للفذ وللجماعة بهذا الخبر، قال علي: وهذا خطأ: لأن الجمعة: اسم إسلامي ليوم لم يكن في الجاهلية، إنما كان يوم الجمعة يسمى في الجاهلية «العروبة»، فسمي في الإسلام «يوم الجمعة»: لأنه يجتمع فيه للصلاة: اسما مأخوذا من الجمع(*)، فلا تكون صلاة الجمعة إلاَّ في جماعة: وإلا فليست صلاة جمعة، إنما هي ظهر، والظهر أربع كما قدمنا"[1].

وقد أدى هذا الاهتمام الحزمي بالعرف الشرعي الناقل لوضعية معاني الألفاظ اللغوية إلى إبطال دلالة العموم التي يومئ إليها النص عندما صادمت دلالة اللفظ الشرعية المرتبة على بعد دلالي لغوي واضح.

ومن أمثلة هذا التوظيف أيضاً، أن ابن حزم يرى أن الصلاة لفظ شرعي يطلق في العرف الشرعي على ركعة أو ركعتين أو أكثر ؛ وبذا ما قلَّ عن ركعة لا يعد صلاة شرعاً، وعليه يرى أن سجود القرآن ليس صلاة أصلا، ومن ثمَّ جَوَّز للجنب وللحائض... سجوده دون وضوء أو استقبال قبلة[2]... كما جَوَّز بهذا التصور أيضاً سجود القرآن بوضوء وبغير وضوء...[3].

المطلب الرابع: الوضعية والانتقال الدلالي

يؤكد ابن حزم على أن الألفاظ معلومة المعاني في اللغة التي بها نزل

(*) في تسمية يوم العروبة يوم الجمعة ؛ لاجتماع الناس فيه . انظر : ابن فارس . مجمل اللغة (٦٦٥/٣) . وللراغب : مفردات /٩٥ . ولابن الأثير النهاية (٢٠٣/٢) ، ولابن منظور : اللسان (٦٨١/١) .

(١) ابن حزم : المحلى (٤٥/٥) .

(٢) انظر ابن حزم : المحلى (٨٠/١) .

(٣) انظر ابن حزم : المحلى (٨٠/١) .

القرآن ، لا يجوز نقلها عن هذا المعهود اللغوي ؛ ولذا يقول: "فلا يحل لأحد أن يصرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له إلاَّ أن يأتي قرآن أو كلام عن رسول الله ﷺ أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره، أو يوجب ذلك ضرورة حس أو بديهة عقل فيوقف حينئذ عند ما جاء عن ذلك"(1).

ومن أمثلة هذه الألفاظ التي أتت الأدلة بنقلها لغوياً وشرعياً، لفظة «الطعام» حيث يرى أنها لا تطلق انفراداً إلاَّ على البر وحده «القمح»، وبذا جاءت النصوص، وإنما يطلق على غيره إما بإضافة مثل قوله تعالى عن الذبائح: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة/ ٥] أو بنص كقوله ﷺ «لا صلاة بحضرة الطعام»(2). ويلخص ابن حزم المسألة بقوله "لا نمنع من وقوع اسم «الطعام»(*) على غير «البر» بإضافة أو بدليل من النص"(3).

وليست هذه الألفاظ المنقولة عن معناها اللغوي تعد بالنقلة مجازاً ؛ بل هي تسمية صحيحة حقيقية ؛ لأن الناقل لها هو الذي وضع معاني المباني في اللغة، فلا مجاز فيها أصلاً(4). أما إذا كانت النقلة إلى غير الدلالة الشرعية لا

---

(١) ابن حزم : الفصل (٧٣/٣) وانظر أيضاً فيه (٤٠/٣).

(٢) صحيح. أخرجه مسلم (٥٦٠ - مساجد). وأحمد (٤٣/٦، ٥٤، ٧٣). والبيهقي (٥٠٣٧) من حديث عائشة مرفوعاً ، كما أخرجه أبو داود (٨٩ - طهارة) من حديث عائشة مرفوعاً بلفظ لا يصلي.

(*) وإلى تخصيص الطعام بالبر : ذهب غير واحد من أهل اللغة . وجزم الخليل أن هذا هو العالي من كلام العرب ، هذا وقد يعم هذا اللفظ ليشمل كل ما يتناول ، وقد يأتي لمعان أخر ، انظر في هذا جميعاً لابن فارس : مجمل اللغة (٥٨٣/٢) وللراغب : مفردات /٣١٢ ، ولابن الأثير : النهاية (١٢٦/٣ ، ١٢٧) ، ولابن منظور : اللسان (٢٦٧٣/٤ ، ٢٦٧٤) .

(٣) ابن حزم : المحلى (٤٧٤/٨) وانظر تفصيل هذه المسألة أيضاً في : المحلى (٥٢١/٨) .

(٤) انظر ابن حزم : النبذ /٧٠ .

سيما في باب الأحكام لا باب الأخبار(١)؛ فإن هذا الانتقال الدلالي ما هو إلاّ انحراف عن المعنى الحقيقي المعهودة عليه هذه الألفاظ اللغوية، وبذا ينفتح الباب لوقوع المجاز، مثل: السجود والتسبيح والخشية ؛ إذ هي أعمال صاحب التكليف وأفعاله، فإذا انحرفت عن هذا الاستعمال المعهود كانت جارية على غير هذه الحقيقة المعهودة، يقول ابن حزم : "ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف/ ٧٧]، وهذا بلا شك غير الإرادة المعهودة من الحيوان"(٢).

إذن يقر ابن حزم بالمجاز، ولكنه لا يتوسع فيه ؛ بل يحاول ضبطه، ومن صور هذا الضبط، أن المجاز إنما يقع في الأخبار لا في الأحكام(٣)، و أيضاً قوله "لا يجوز تخصيص الخبر ولا حمله على المجاز إلاّ بنص جلي"(٤). ومبتغاه بذلك المحافظة على الدلالات الشرعية من الانحراف عنها بالدعوى ؛ ولذا يرى أنه "لا يحل لأحد أن يصرف كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ إلى المجاز عن الحقيقة بدعواه الكاذبة"(٥).

وقد وظف ابن حزم هذا التصور في تفسير النصوص الشرعية، ففي قوله تعالى: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ [المؤمنون/ ١٠٤] أثبت أن النار تلفح حقيقة، وقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء/ ٩٢] فهو لم يقصد قتله، لكن القتل تولد عن فعله: ولذلك أوجب عليه الحكم... ويقول : "ولم تختلف أمة ولا لغة في صحة قول القائل: مات فلان، وسقط الحائط،

---

(١) انظر ابن حزم : النبذ / ٧٠ .

(٢) ابن حزم : الفصل (١/١٥٨ ، ١٥٩) .

(٣) انظر ابن حزم : النبذ / ٧٠ .

(٤) ابن حزم : المحلى (٣/٦٥) .

(٥) ابن حزم : المحلى (١/٣٢) .

فنسب الله تعالى وجميع خلقه الموت إلى الميت والسقوط إلى الحائط والانهيار إلى الجرف ؛ لظهور كل ذلك منها... ومن خالف هذا فقد اعترض على الله وعلى رسوله ﷺ وعلى جميع الأمم وعلى جميع عقولهم... وصح بكل ما ذكرنا أن إضافة كل أمر في العالم إلى الله تعالى هي على غير إضافته إلى من ظهر منه، وإنما إضافته إلى الله تعالى ؛ لأنه خلقه، وأما إضافته إلى من ظهر منه، أو تولد عنه فلظهوره منه : اتباعاً للقرآن ولجميع اللغات ولسنة رسول الله ﷺ وكل هذه الإخبارات، وكلتا هاتين الإضافتين حق لا مجاز... فما تولد عن فعل فاعل فهو فعل الله تعالى بمعنى أنه خلقه، وهو فعل ما أظهر منه، بمعنى أنه ظهر منه، قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال/ ١٧] وقال تعالى: ﴿أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة/ ٦٤] ...[1].

ومن ذلك «المشاكلة» لا يُعدُّها ابن حزم من المجاز؛ بل هذا هو الاستعمال الذي جرى عليه أهل اللغة، ويوظف ذلك في تفسير النصوص الشرعية، يقول : "والعرب قد تسمي الشيء باسم الشيء على المقاربة؛ كقرب المعنى، كما يسمون السحاب سماء، وكما تسمى السفن بالفلك: لأنها تجري في أفلاك الدنيا، وهي البحار، قال الله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس/ ٤٠] والسبح لا يكون إلاَّ في الماء، يريد كل في بحر يعومون، والعوم والسبح بمعنى واحد في العربية[2]... ويقول أيضاً "وإنما يسمى غدراً من البادئ، وأما المقارض بالغدر على مثله... وإن استوى معه في حقيقة الفعل - فليس بغدر ولا هو معيباً بذلك، والله عز وجل يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى/ ٤٠] وقد

(١) ابن حزم : الفصل (١٨٢/٥) .

(٢) ابن حزم : الأصول والفروع (٢٢٩/١) .

علمنا أن الثانية ليست بسيئة، ولكن لما جانست[1] الأولى في الشبه أوقع عليها مثل اسمها"[2].

المطلب الخامس : أثر الوضعية في بعض الظواهر الدلالية

عندما تثار مسألة الوضعية إن في المعاني أو في الألفاظ ؛ فإنه يتبعها ضرورة قضية الحقيقة والمجاز . والمتتبع لبعض الظواهر الدلالية لا سيما (الترادف والاشتراك) يجد تأثير المجاز ظاهراً[3] . وابن حزم لا ينكر المجاز مطلقاً وبذا لا نتصور إنكاراً له لهاتين الظاهرتين ولكن في الوقت نفسه يرى ابن حزم أن وضعية المعاني للألفاظ وضعية إلهية ؛ إذن لكل لفظ معناه المحدد، بينما الحاصل في هاتين الظاهرتين أن تتعدد الألفاظ أو المباني للمعنى الواحد، وهذا ما يعرف بالترادف[4]، أو تتعدد المعاني للمبنى الواحد، وهذا ما يعرف بالمشترك[5]. وبعض اللغويين يدخل مع المشترك «الأضداد»، ويعني بها: إطلاق المبنى على المعنى وعلى ضده سواء[6] ولكي نظهر مقصود ابن حزم في هاتين الظاهرتين، وأثر ذلك في تفسير النصوص نقول:

أولاً - الاشتراك : وهو أخطر من الترادف في التصور الحزمي، حيث

---

(١) في الطوق لما جالست ، ولعل الصواب ما أثبت هنا .

(٢) ابن حزم : ٢١٢/١ رسائل - الطوق .

(٣) انظر مثلاً للثعالبي (أبو منصور) عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩هـ) : فقه اللغة وسر العربية/ ٢٨٩؛ تحقيق سليمان سليم البواب ،- دمشق : منشورات دار الحكمة ، ١٩٨٤م .

(٤) انظر بسط الخلاف بين اللغويين والأصوليين والفقهاء عند الباحث في : الأبعاد الدلالية للتركيب / ٣٦ وما بعدها .

(٥) انظر أيضاً للباحث : الأبعاد الدلالية للتركيب / ٣٨ وما بعدها ، وانظر ص / ١٥٩ - من هذا الكتاب .

(٦) انظر مثلاً للسيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها (٣٨٧/١) ،- ط٢ ،- القاهرة : دار التراث، (د . ت) .

"الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط أسماء، ووقوع اسم واحد على معانٍ كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء والإشكال"[1]...

ويرى ابن حزم ضرورة إعمال المعاني جميعها وعدم تعطيل أي منها، ما دامت معاني لغوية صحيحة ؛ وبذا يقترب ابن حزم بالمشترك من العموم حيث يقول: "فإذا وقعت اللفظة في اللغة على معنيين فصاعداً وقوعاً مستوياً لم يجز أن يقتصر بها على أحدهما بلا نص ولا إجماع ؛ لكن يحمل على كل ما يقع عليه في اللغة ولابد[2] ويقول: "الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته"[3].

ويمثل ابن حزم للمشترك "مثل "ضرب" من ضراب الجمل وهو سفادة الناقة، وضَرَب بمعنى الإيلام بإيقاع جسم على جسم المضروب بشدة، والضَرَبُ: «العسل»[*]، وهكذا عَبَرْتُ الرؤيا: فسرتها، وعبرت النهر: أي تجاوزته[**]، فهذان معنيان مختلفان ليس أحدهما من الآخر في ورد ولا صدر... اهـ[4].

إذن دلالة المشترك تشمل جميع أفراده ولا يجوز تخصيص أحد أفراده إلاَّ بدليل، ويطبق هذا أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء/ ٢٤] حيث يقع لفظ الإحصان[5] على هذه المعاني اللغوية الثابتة:

---

(١) ابن حزم : الإحكام (١١٢٩/٨) . وانظر أيضاً (٤ /٢٨١ ، ٣٠٨) - رسائل - تقريب) .

(٢) ابن حزم : النبذ /٧٠ .

(٣) ابن حزم : الإحكام (١٠٣٠/٧) .

(*) انظر معاني (ضَرَب) عند ابن فارس : مقاييس اللغة (٣٩٨/٣) . والراغب : مفردات/٣٠٣ . وابن منظور : اللسان (٢٥٦٦/٤ ، ٢٥٦٧) .

(**) انظر هذه المعاني عند ابن فارس : المجمل (٦٤٣/٣) . والراغب : مفردات /٣٣١ ، ٣٣٢ . وابن الأثير : النهاية (١٧٠/٣) . وابن منظور : اللسان (٢٧٨٢/٤) .

(٤) ابن حزم : الإحكام (٩٥٠/٧) .

(٥) انظر في هذه المعاني عند ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن /٥١١ . والراغب : مفردات / ١٢٠. وابن منظور : اللسان (٩٠٢/٢ ، ٩٠٣) . والفيروزابادي : القاموس (٢١١/٤) .

العفة والزوجية والحرية، فيقول ابن حزم "فلم يجز لنا إيقاع لفظة «المحصنات» على بعض ما يقع تحتها دون بعض"[1].

وهذه الأمثلة وغيرها تفتح الباب لنقرر أن منهج ابن حزم في دراسة مبحث الأسماء والصفات الإلهية لم يجر على قواعده وتصوراته اللغوية، فهو يقر بالاشتراك ويرى وقوع أفراده تحته وقوعاً حقيقيّاً، وأن دلالة هذه الأفراد تحت الدلالة الكلية للمشترك هي دلالة الظاهر من ألفاظ هذه الأفراد، وبمقتضى هذه الظاهرية في باب المشترك فَسَّر بعض النصوص ؛ من ذلك قوله ﷺ «النيل والفرات وسيحان وجيحان من أنهار الجنة»[2] ذهب إلى أن معناه على ظاهره بلا تكلف تأويل أصلا ؛ وهي أسماء لأنهار: كالكوثر والسلسبيل"[3].

لم يجد هنا ابن حزم مشكلة عند إطلاق «النيل» على هذا النهر بمصر، ولكن عندما ورد الحديث أنه نهر بالجنة، ذهب يطبق قاعدة المشترك حيث يطلق على أفراده معانيه كُلٌّ بحسبه دون خلط أو لبس، لم نجد هذا الفهم اللغوي في درس الصفات الإلهية، حين تعارضت عنده ظاهرية اللغة بمواضعة مبانيها مع معقولية المعاني التي تقضي بالنقلة والتركيب الخ...

لم يحل الإشكال بهذا الفهم اللغوي الواعي ؛ ولكنه لجأ إلى التأويل زاعماً أن هذا هو معنى الظاهر . إنه اجتهد في جعل معقول المعنى متسقا مع وضع اللغة ليصل إلى ظاهريته المؤسسة على مراعاة اللفظ والمعنى، ولكنه أخطأ التطبيق.

---

(١) ابن حزم : الإحكام (٩٠٧/٧) .

(٢) **صحيح** . أخرجه مسلم (٢٨٣٩ - كتاب الجنة) . وأحمد (٢٨٩/٢ ، ٤٤٠) - واللفظ لمسلم - من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ : «سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة» وصححه الألباني في الصحيحة ح / ١١٠ .

(٣) ابن حزم : الفصل (٢٠٥/١) .

ثانيا – الترادف : إن إثبات الاشتراك في التصور الحزمي ليس إشكالا؛ ذلك لأن لكل لفظ معناه، ولكن الإشكال في «الترادف» – وأقصد به الترادف التام ؛ ولعل الذين نفوا الترادف، وجعلوه تقاربا في المعنى ؛ إذ لا توجد لفظة في اللغة معناها هو معنى اللفظة الأخرى نفسه من كل وجه[1]، لعلهم أقرب إلى التصور الحزمي في باب اللفظ والمعنى الذي هو أساس نظرية الظاهر من ابن حزم نفسه.

لقد أثبت ابن حزم «الترادف» مطلقاً دون أن يخضعه لنظريته في "الظاهر". وهنا نسوق نصوص كلامه، يقول "الإجبار والإكراه والاضطرار والغلبة: أسماء مترادفة ولكنها واقعة[*] على معنى واحد[2]. ويقول : "وقد علمنا أن الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة في اللغة العربية: ألفاظ مترادفة كلها واقع على معنى واحد، وهو صفة ما يمكن منه الفعل باختياره" اهـ[3] ويقول "من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والخليقة والسليقة والنحيزة والغريزة والسجية والشيمة والجبلة، ولا يشك ذو علم في أن هذه الألفاظ استعملت في الجاهلية، وسمعها النبي ﷺ فلم ينكرها... وكل هذه الألفاظ: أسماء مترادفة لمعنى واحد عندهم، وهو: قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه[4].

ويقول : "العادة في لغة العرب: الدأب والديدن والديدان: ألفاظ مترادفة

---

(١) انظر : أولمان ، استيفن . دور الكلمة في اللغة /١٠٩ ؛ ترجمة كمال محمد بشر -- ط ١٠ - القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٨٧م وبتوسع وإفاضة انظر : ابن تيمية . مجموع الفتاوى (٣٤١/١٣، ٣٤٢) .

(*) وفي الفصل واقع .

(٢) ابن حزم : الفصل (٣٦/٣) .

(٣) ابن حزم : الفصل (٣٦/٣) .

(٤) ابن حزم : الفصل (١١٥/٥ ، ١١٦) .

على معنى واحد"[1]. ويقول "العلم والمعرفة: اسمان واقعان على مسمى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه[2] . ويذكر أن الكافر والمشرك وغير المؤمن والجاحد: أسماء مترادفة موضوعة كلها لمن يجحد الكل أو البعض ممن لا يقبل تصديقه"[3]. ويتسع الأمر عند ابن حزم ليثبت ما حوته بعض كتب فقه اللغة[4] من أن العرب تسمي الخمر بخمسة وستين اسماً[5].

نعم، كان بمقتضى التصور الحزمي ألا يقبل من الترادف إلاَّ ما تعدد ألفاظه في النص، فصار النص دالاً عليه؛ وبذا يكون الترادف التام إن وجد قليلاً جداً[6]، ومن أمثلة وقوعه عند ابن حزم، ما رواه ابن حزم بسنده أن رسول الله ﷺ قال لبلال: «اكلأ لنا الليلة . فغلبت بلالاً عيناه، فلم يستيقظ النبي ﷺ ولا بلال ولا أحد من أصحابه حتى ضربتهم الشمس، فكان رسول الله ﷺ أولهم استيقاظاً، فقال : يا بلال! فقال : أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك»[7]... وكذلك ما رواه بسنده أن النبي ﷺ بعد غزاة ناموا حتى طلعت الشمس، وفيه قوله ﷺ: «ولكن أرواحنا كانت بيد الله عز وجل فأرسلها إن شاء»[8]... يقول ابن

(١) ابن حزم : الفصل (١١٦/٥) .
(٢) ابن حزم : الفصل (٢٤٢/٥) .
(٣) ابن حزم : الأصول والفروع (١٤٠/١) .
(٤) انظر مثلاً من غير ذكر العدد ، الثعالبي : فقه اللغة /٢٨٨ - ٢٩٠ .
(٥) ابن حزم : الإحكام (١١٢٥/٨) .
(٦) انظر في هذا ابن تيمية : مجموع الفتاوى (٢٤١/١٣ ، ٢٤٢) .
(٧) **صحيح** . أخرجه بلفظه مسلم (٦٨٠) وأبو داود (٤٣٥) بإسناد صحيح . والترمذي (٣١٦٣) بإسناد حسن . وابن ماجه (٦٩٧) بإسناد صحيح . والبيهقي ، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ) : السنن الكبرى (٣٠٨/١) ؛ تحقيق محمد عبد القادر عطا - ط ١ - بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م ، عن أبي هريرة مرفوعاً .
(٨) **صحيح** . أخرجه أبو داود (٤٣٨) بإسناد صحيح بلفظ (فأرسلها أنى شاء) والبيهقي : السنن الكبرى (٧/١) بلفظ (إذا شاء) عن أبي قتادة الأنصاري مرفوعاً .

حزم "فعبر رسول الله ﷺ بالأنفس وبالأرواح عن شيء واحد"[١] ؛ ولذا انضبط كلامه عندما قال "النفس والروح : اسمان مترادفان لمسمى واحد، ومعناهما واحد"[٢].

إذن كان ينبغي لابن حزم أن يطرد أصول تصوره اللغوي في مسألة الترادف وأن يجعل الحكم فيها الاستعمال اللغوي لأهل الجماعة اللغوية أو الاستعمال العرفي الشائع كما طبق ومثل؛ لا أن يكون مرجعه إلى ما يتكهن به بعض أصحاب المعاجم[٣].

وبعد ؛ فقد رأينا تصور ابن حزم اللغوي في مواطن عدة، وكيف استقام له هذا التصور طوراً ونأى عنه طوراً آخر، كما رأينا كيف وظَّف هذا التصور في تفسير النصوص الشرعية.

* * *

(١) ابن حزم : المحلى (٦/١) .

(٢) ابن حزم : الفصل (٢٠٢/٥) .

(٣) انظر في تكهن أصحاب المعاجم ، إبراهيم أنيس . دلالة الألفاظ / ٢١٣ .

الفصل الثاني :

السياق اللغوي ودوره في تأويل النصوص

توطئة:

إن المقصود من دراسة النصوص هو : البحث في دلالتها والوقوف على دقيق هذه الدلالات لتوظيفها في توجيه الخطاب الشرعي[1]. ومن هنا كان الاهتمام بدراسة «السياق اللغوي» الذي يعنى به التركيب أو مجموع التراكيب المؤسس بدوره على مجموعة الألفاظ اللغوية المكونة له[2] ؛ فإذا كان السياق تركيباً فإن الدلالة التامة أو كما عبر ابن حزم: إفادة الخبر الصحيح تتعلق به ؛ كقولك : زيد أمير، والإنسان حي وما أشبه ذلك[3] ، ومثله في القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[4] [المعارج/ ١٩] . أما إذا كان السياق أكثر من تركيب! فإن الدلالة لا تكون إلاَّ بمجموع هذه التراكيب المكونة للدلالة الكلية للسياق اللغوي[5] ؛ الذي هو سياق القرآن أو الحديث أو نص الآية كما عبر ابن حزم[6] أو هو الكلام الصحيح كما عبر أيضاً[7].

ومن ذلك رده على من ذهب إلى أن اتباع الأبناء آباءهم في الجنة: يعني كونهم في درجة واحدة وكذا المتبوع والتابع، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا

---

(١) استخدم ابن حزم مصطلح (الخطاب) ويقصد به النصوص الشرعية ، انظر مثلاً : الفصل (٢٤٢/٣).

(٢) في مفهوم السياق اللغوي ، انظر : أحمد مختار عمر . علم الدلالة /٦٨، ٦٩ -ط ٢ - عالم الكتب، ١٩٨٨م.

(٣) انظر ابن حزم : ١٣٦/٤ - رسائل/تقريب .

(٤) انظر ابن حزم : ١٤١/٤ - رسائل/تقريب .

(٥) في تطبيق هذا عند ابن حزم ، انظر له : الفصل (١٩١/٣ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨) .

(٦) انظر له (٦٦/٣ - الفصل) و (٤٧/٤ ، ٢٠٦ - الفصل) و(٢٠٤/٥ - الفصل) .

(٧) انظر ابن حزم (٢٦٧/٤ - رسائل/تقريب) ، هذا ، وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن القرآن كالكلمة الواحدة ، فمثلاً المذكور بقيد في موضع يقيد بذلك القيد فيما لا ذكر لذلك القيد فيه، انظر في هذا الزركشي ، سلاسل الذهب /٢٨١ .

وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور/ ٢١]. "فبيان اعتراضه ظاهر في آخر الآية، وهو أن إلحاق الذرية بالآباء لا يقتضي كونهم معهم في درجة واحدة، ولا هذا مفهوم من نص الآية ؛ بل إنما فيها إلحاقهم بهم فيما ساووهم فيه بنص الآية، ثم بين تعالى ذلك ولم يدعنا في شك بقوله : ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾، فصح أن كل واحد من الآباء والأبناء يجازى حسب ما كسب فقط... اهـ[1].

وفي كون الدلالة متعلقة بكلية السياق لا بعضه نرى رده على ابن النغريلة اليهودي الذي زعم تناقض قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن/ ٣٩] مع قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف/ ٦]، يقول ابن حزم "لو فهم هذا المائق الجاهل أدنى فهم لم يجعل هذا تعارضاً . أما قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ فإن ما بعد هذه الآية متصلٌ بها قوله تعالى : ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن/ ٤١-٤٥] فصح بهذا النص أن هذا إنما هو في حين إيرادهم جهنم... وأما قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ فإنما ذلك في أول وقوفهم يوم البعث وحين المسألة والحساب، فارتفع التناقض الذي لا مدخل له في شيء من القرآن ولا في كلام النبي ﷺ اهـ[2].

---

(١) ابن حزم : الفصل (٢٠٦/٤) . وفي اهتمامه بوصل التركيب بسياقه وربط لاحقه به حتى يكون فهم النص بكليته انظر له : الفصل (٢٩٧/٣ ، ٢٩٨) .

(٢) ابن حزم : ٥٠/٣ ، ٥١ - رسائل/ الرد على ابن النغريلة .

إذن ينظر ابن حزم إلى السياق باعتبار كليته الدلالية، وما عناصره أو أجزاؤه إلاَّ "قرائن لفظية"[1] يقف عليها ليدلف منها إلى فهم النص وبيانه ؛ ففي قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ ... ﴾ [المائدة/ ١٠٦] يخطئ من ذهب إلى أن المعنى من غير قبيلتكم"[2]، ومما ذكره ابن حزم أنه لا يجوز ذلك في اللغة: لأنه تعالى لم يخاطب قبيلة بعينها، وإنما خاطب الذين آمنوا في أول الآية، وغير الذين آمنوا هم الذين كفروا بلا شك، فالحكم بها واجب باق... وشهادة الكفار جائزة في السفر خاصة ... اهـ[3].

إذن لا يدل السياق عند ابن حزم بجزئه وإن كان جزؤه مؤثراً في دلالته ولكنه يدل بكليته، وهذا هو المفهوم المقرر للسياق اللغوي الذي «يعتمد على عناصر لغوية في النص من ذكر جملة سابقة أو لاحقة، أو عنصر في جملة سابقة أو لاحقة أو في الجملة نفسها[4]...» .

ومن أجل إبراز التفاعل المنتج بين كلّي السياقِ وَجُزْئيِّهِ للوصول إلى تأويل النص وبيانه، ولا سيما فيما يتعلق بالألفاظ المشكلة، أمكن تقسيم هذا الفصل إلى المبحثين التاليين :

المبحث الأول: دلالة السياق بدلالة عناصره.

المبحث الثاني: السياق ودوره في تحديد دلالة المشكلات.

---

(١) (القرائن اللفظية) مصطلح لغوي أصولي يقصد به القرائن المستمدة من اللغة والمؤثرة في السياق . في هذا انظر ابن الجوزي . الإيضاح/٥٠ ، ومع نوع من القيد انظر : تمام حسان . اللغة العربية معناها ومبناها/١٧٨ الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٩م .

(٢) انظر هذا القول المخطأ عند الطبري : جامع البيان (١٤٤/٧ وما بعدها) . والقرطبي : الجامع (٣٥٠/٦) وابن كثير : تفسير القرآن العظيم (١١١/٢) .

(٣) ابن حزم : ٢٢٩/٣ - رسائل/أرواح أهل الشقاء .

(٤) محمد حماسة عبد اللطيف : النحو والدلالة/١٧٧ .

المبحث الأول :

دلالة السياق بدلالة عناصره

وهذه العناصر هي القرائن اللفظية السياقية المؤثرة في دلالة السياق، وتشمل: المبهمات من: أدوات وضمائر وظروف، كما تشمل الصيغ من أسماء وأفعال. وسوف يتناول هذا المبحث دراسة هذه العناصر في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: المبهمات وأثرها في دلالة السياق .

المطلب الثاني: الصيغ وأثرها في دلالة السياق.

المطلب الأول: المبهمات وأثرها في دلالة السياق

المبهمات جمع "المبهم" ومعناه - لغة -: الكلام الذي لا يتضح المقصود منه[١]، ويعنى به عند اللغويين والأصوليين والمتكلمين: الإشارات والموصولات والضمائر[٢]، وهي ألفاظ غير واضحة المعنى ؛ أي لا تدل على معين وتحتاج إلى ضميمة عند إرادة تعيين مقصودها[٣].

(١) في هذا انظر : ابن منظور . اللسان (٣٧٦/١) . والمعجم الوسيط (٧٧/١) .

(٢) انظر في هذا : سيبويه ، عمرو بن عثمان (ت ١٨٠هـ) : الكتاب (٧٧/٢ ، ٧٨) ؛ تح وشرح : عبد السلام هارون ٠- ط٣ ٠- القاهرة مكتبة الخانجي ، ١٤٠٨هـ والمبرد ، محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ): المقتضب (٢٨٦/٢)، تح محمد عبد الخالق عضيمة٠- القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٥هـ ، ١٩٩٤م . والزمخشري ، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) . وابن يعيش، موفق الدين (ت ٦٤٣هـ) : المفصل وشرحه (٧/٢) ، عالم الكتب ، بيروت ، مكتبة المتنبي، القاهرة (د . ت) ، والشوكاني: إرشاد الفحول /١٠٦ . والصنعاني . إجابة السائل/٣٤٤. والمعجم الوسيط (٧٧/١). ويرى تمام حسن في (اللغة العربية معناها ومبناها/١٠٨ ، ١١٠) أن الموصولات من أقسام الضمير الذي يدل على الغيبة وأن الإشارات من أقسام الضمير الذي يدل على حضور ويسميه حضور إشارة.

(٣) في هذا انظر : ابن الوزير، محمد بن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠هـ): ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان /١٥٦٠- ط١٠- بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٤هـ، والجويني، (والعبادي) ==

ويدخل في «المبهم» ما أدخله النحاة من الظروف، كما يدخل فيه أيضاً بهذا الاعتبار في تعريفه الأدوات[1] . وبذا فإن هذا المطلب سيتناول دراسة المجموعات الآتية: (الأدوات - الضمائر - الظروف).

المجموعة الأولى - الأدوات . وتدرس فيها هذه الأدوات (أل-إلى-أنى-ثم - اللام - من - لو).

أولاً - الأداة (أل): تأتي (أل) بدلالات متعددة ويتضح هذا في دراسة النماذج:

النموذج الأول: يقول ابن حزم "وكذلك قوله عليه السلام «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[*]، فهو أيضاً على عمومه ؛ لأن قوله عليه السلام «المسلم» ههنا عموم للجنس، ولا خلاف في أن من نابذ جميع المسلمين وقاتلهم لإسلامهم فهو كافر".. اهـ[2].

هذا إخبار من النبي ﷺ، وأخباره التي تحوي أحكاماً تخرج مخرج العموم، ولا يجوز إحالتها إلى الخصوص إلاَّ بدليل[3] . ولما كان حمل (أل) على العهدية تعني خروجاً عن مقتضى الخطاب النبوي ؛ إذ التعريف العهدي فيه

== أحمد بن قاسم (ت ٩٩٤هـ) : الشرح الكبير على الورقات ١٠١/٢ - ١٠٨ محقق. - ط ١ - القاهرة : مؤسسة قرطبة ، ١٤١٦هـ ، ومحمد أديب صالح : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١٣٦/١ وما بعدها) - ط ٢ - بيروت : المكتب الإسلامي ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م وتمام حسان . اللغة العربية معناها ومبناها ٨١ ، ٩٧ ، ١٢٦ - وقد استفاد منه الباحث كثيراً اهـ .

(١) فالأدوات كالظروف والضمائر من حيث وقوعها في نطاق البناء صرفياً وتحتاج إلى مدخول لها يعين معناها . حول هذا انظر : تمام حسان . اللغة العربية / ٩٤ ، ١١٩ .

(*) صحيح . أخرجه البخاري (٤٨ ، ٦٠٤٤ ، ٧٠٧٦) . ومسلم (١١٦) والترمذي (١٩٨٣) والنسائي (٣١٣/٢ ح/٣٥٦٨ ، ٣٥٦٩ - السنن الكبرى) . وابن ماجه (٣٩٣٩) . وأحمد (٣٨٥/١ ، ٤١١ ، ٤٣٣ ، ٤٥٤ - المسند) وغيرهم من حديث ابن مسعود مرفوعاً .

(٢) ابن حزم : الفصل (٢٨١/٣) .

(٣) في هذا انظر: ابن حزم. الإحكام (٨١٨/٧، ٨١٩). وابن الجوزي. الإيضاح /٩٠ وما بعدها. وابن قدامة. روضة الناظر (١٢٨/٢). والشوكاني. إرشاد الفحول/١٢٣، والصنعاني: إجابة السائل/٢١٠.

نوع من الاختصاص[1] ؛ لذا جرت (أل) على ظاهر دلالتها في إفادة العموم، وهو عموم استغراقي، حيث يتعلق الاستغراق بخصائص أو صفات أفراد الجنس فلا يتخلف منه فرد[2] ؛ إذن الكلية هنا معتبرة من حيث النوع كما تتجه في الوقت نفسه إلى أفراده المعينين فردا فرداً[3].

والمقصود من النص إن سباب المسلمين فسوق و أيضاً سباب أي منهم فسوق وهذه الكلية بهذين الاعتبارين هو ما طبقه ابن حزم في تناوله النصوص الشرعية. من ذلك ما رواه ابن حزم بسنده أن رسول الله ﷺ قال «أكثر عذاب القبر في البول[4] وكذلك ما رواه بسنده مرفوعا في شأن «المُعَذَّبيْن» أما

---

(١) حول هذا انظر : ابن قدامة . روضة الناظر (٢/١٢٣) . وابن الوزير . ترجيح أساليب القرآن/٦٣ . وابن بدران . نزهة الخاطر (٢/١٢٣) مطبوع على هامش روضة الناظر لابن قدامة ، والشوكاني : إرشاد الفحول/١٤٤ .

(٢) انظر مثلاً: الشوكاني . إرشاد الفحول/ ١٠٠ . وعباس حسن . النحو الوافي (١/٤٢٥، ٤٢٦)- ط٩ - القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٨٧م . وهناك تفصيل آخر للعام انظره ص/١٦٧ - من هذا الفصل، والعموم الاستغراقي غير العموم الجنسي ؛ الذي يتجه نحو الجنسَ لا إلى شمول أفراده، ولذا يتصور فيه معنى البعضية ، مثل اشتر لنا الخبز واللحم ، أو شربت الدقيق وشربت السويق ، أو الرجل خير من المرأة ، فليس المقصود شمول أفراد الجنس ، ولكن يتعلق العموم بالجنس أو الماهية فقط ، وهو غير العموم البدلي كما سيأتي حول هذا انظر : ابن جني ، أبو الفتح عثمان (٣٩٢هـ) : سر صناعة الإعراب (١/٣٥٠) ؛ تح حسن هنداوي - ط١ - دمشق : دار القلم ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م ، وابن الجوزي . الإيضاح / ٩١ ، والقرافي : شرح تنقيح الفصول /١٥٢ ، وابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن /٦٠ .

(٣) وهذا فارق دقيق بين العموم والإطلاق ؛ إذ الإطلاق هو الواحد الشائع في جنسه . وبذلك نفهم قول ابن حزم على وجهه في (٤/١٤١ - رسائل/تقريب) الإنسان الكلي : أي الواقع على كل أشخاص الناس، وهذا الذي أراد الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج/١٩] اهـ.

(٤) صحيح. أخرجه أحمد (٢/٣٢٦، ٣٨٨، ٣٨٩ - المسند) وابن ماجه (٣٤٨) وأخرجه الحاكم (١/٢٨٤- المستدرك) وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وأخرجه ابن أبي شيبة (١/١٤٧ - المصنف) . والدارقطني وصححه (٤٥٩ - السنن) والآجري، محمد بن الحسين (ت ٣٦٠هـ): الشريعة المرفوعة /٣٦٢، لاهور - الهند ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م، بلفظ [في]، كلهم من حديث أبي هريرة مرفوعاً . وللحديث طرق أخرى من حديث أنس وابن عباس، انظر الألباني: إرواء الغليل (١/٣١٠) .

أحدهما فكان لا يستتر من البول[1]، وقد ذهبت طائفة من أهل العلم إلى أن «أل» هنا للعهد: أي البول المعهود بنجاسته أما غيره من أبوال الإبل والبقر ونحوهما فليست بنجسة[2].

يقول ابن حزم معمماً دلالة (أل) "وهذا عموم لا يجوز أن يخص منه بول دون بول فيكون فاعل ذلك مدعياً على الله تعالى وعلى رسول الله ﷺ ... اهـ[3].

النموذج الثاني: ينقل ابن حزم انتقاد من ينتقده من الفقهاء، فيقول: "قالوا: وقلت في الحد على قاذف الصبية دون البلوغ؛ إنما لزمه الحد للكذب، وغيرها عندي سواء [يقصد الصبية وغيرها عنده سواء] فالجواب وبالله تعالى التوفيق - إننا هكذا نقول؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور / ٤] والصغيرة محصنة بالإسلام وبالحرية وبعدم الزنا منها جملة بيقين الكذب عليها اهـ[4].

(١) صحيح . أخرجه البخاري (٢١٦، ٢١٨، ١٣٦١ ، ١٣٧٨ ....) ومسلم (٢٩٢) [بلفظ أما الآخر - وفي لفظ (وكان الآخر لا يستتر من بوله) وفي لفظ «يستنزه» وبهذا اللفظ الأخير أخرجه أيضاً أحمد (٢٢٥/١) وأبو داود (٢٠) والنسائي (٢٩/١) وابن ماجه (٣٤٧) والدرامي (٧٣٩) والبيهقي (٥٠٨ - السنن الكبرى) والآجري : الشريعة المرفوعة/ ٣٦١ . كما أخرجه بلفظ قريب من لفظ مسلم أبو داود (٥٠) والترمذي (٧٠) وابن خزيمة (٥٥) كلهم من حديث ابن عباس مرفوعاً .

(٢) انظر في هذا : ابن رشد . بداية المجتهد (٩٥/١) . وابن تيمية . مجموع الفتاوى (٨٣/٢١) . وصديق حسن خان : الروضة الندية (١٤/١) حيث نصر هذا القول وحشد له وهو فقه الإمام البخاري كما ذكر عنه ابن حجر . فتح الباري (٤٠٠/١ وما بعدها) .

(٣) ابن حزم : المحلى (١٧٩/١) وبه مناقشات لابن حزم تحتاج إلى وقفات موسعة في ضوء محددات المنهج الحزمي نفسه .

(٤) ابن حزم: ١١٥/٣ - رسائل/رسالتان . وفي كون الإحصان - هنا - أنه ليس خاصاً بعائشة رضي الله عنها، انظر الطبري : جامع البيان (٩٩/١٧، ١٠٠)، وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن/ ٥١١، والراغب: المفردات/١٢٠، والقرطبي: الجامع (١٧٢/١٢) وابن كثير: التفسير (٢٦٤/٣) والجمل، سليمان بن عمر (ت ١٢٠٦هـ): الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية (٢٧٣/٣) - ط بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م ، والشنقيطي: أضواء البيان (٨٨/٦) .

إذن هنا علاقة بين الرامين والمحصنات والرامي والمحصنة ، ولا ريب أن هذا الحمل قد يكون متجهاً خلافاً لما ذهب إليه بعض أهل العلم الذين علقوا الحد بغشيان الذكر الأنثى شريطة البلوغ[1] . وإذا كان تطبيق دلالة العموم قد تكون متجهة ولائقة إلاَّ أن ابن حزم توسع فيها بدرجة جعلته يخرج عن حد الاعتدال، من ذلك قوله "ولعاب الكافر من الرجال والنساء - الكتابيين وغيرهم - نجس كله ، وكذلك العرق منهم والدمع ، وكل ما كان منهم ... حرام واجب اجتنابه ، برهان ذلك قول الله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة/ ٢٨] . وبيقين يجب أن بعض النجس نجس ؛ لأن الكل ليس هو شيئا غير أبعاضه ؛ فإن قيل : إن معناه نجس الدين، قيل: هبكم أن ذلك كذلك، أيجب من ذلك أن المشركين طاهرون؟ حاش لله من هذا ... فإن قيل: قد أبيح لنا نكاح الكتابيات ووطؤهن، قلنا: نعم، فأي دليل في هذا على أن لعابها وعرقها ودمعها طاهر؟ فإن قيل : إنه لا يقدر على التحفظ من ذلك ، قلنا: هذا خطأ ؛ بل يفعل فيما مسه من لعابها وعرقها مثل الذي يفعل إذا مسه بولها أو دمها أو مائية فرجها ولا فرق [يقصد في التوضؤ] ولا حرج في ذلك... اهـ[2].

هذه نظرة مبنية أساسا على دلالة العموم في لفظة «المشركون» المركبة من (أل) الجنسية ولفظ الجمع[3]: لتدل على عموم المشركين في الحكم المسند إليهم وهو النجاسة التي كما تتجه إلى نوع المشركين وجنسهم فإنها على حسب

(١) وهو قول أحمد وإسحاق وابن المنذر وغيرهم ، انظر : القرطبي . الجامع (١٢/١٧٥) .

(٢) ابن حزم : المحلى (١/١٢٩ ، ١٣٠) .

(٣) في دلالة (أل) لفظ الجمع على العموم ، انظر : ابن قدامة . روضة الناظر (٢/١٢٣) . والشنقيطي. مذكرة أصول الفقه/٢٠٧ - وذكره عن محققي الأصوليين .

التصور اللغوي الأصولي تتجه إلى الأفراد المندرجين تحت هذا الجنس العام، وهذا الحكم أو هذا الوصف بهم خليق[1].

فإذا كان المشرك نجساً؛ فإن أبعاضه -بالمفهوم الحزمي- تكون أيضاً نجسة. وبذلك نرى كيف كانت (أل) الجنسية قرينة سياقية أفادت مع مدخولها دلالة العموم، حيث أثرت هذه الدلالة في السياق ووجهت كثيراً من أحكامه.

ثانيا - الأداة (إلى). يقول ابن حزم: "وقال بعضهم أيضاً [يعني الفقهاء القياسيين] يلزمكم أن لا تجيزوا أن يبدأ في غسل الذراعين في الوضوء إلاَّ من الأنامل لقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة/ ٦]. قال أبو محمد: وهذا خطأ...: لأن الله تعالى لم ينص على أن يبدأ في ذلك من مكان من اليدين بعينه، وإنما جعل عز وجل المرافق موضع نهاية الغسل لا نهاية عمل الغسل، فكيف ما غسل الغاسل ما بين أطراف الأنامل إلى نهاية المرافق فقد فعل ما أمر به النص ولا مزيد اهـ[2]. أراد الفقهاء إلزام ابن حزم بما يضطرب فيه ظاهره: لتصورهم أن الوضوء إنما يبدأ الغاسل من الأنامل: لأن الذراع تبتديء بها. أما ابن حزم فإنه يدور مع ظاهر النص فيثبت دلالة (إلى) على الانتهاء الغائي المكاني[3]، ويوظف هذه الدلالة قرينةً تدل على أن الغسل نهايته المرافق،

---

(١) في كون أن (أل) إذا دخلت على اسم موصوف دلت على أنه أحق بالصفة من غيره، انظر: الحموز، عبد الفتاح . المذهب السلفي في النحو واللغة /٤١، مجلة مؤتة، ع / الأول ، الأردن - ١٩٨٦م.

(٢) ابن حزم : الإحكام (٩٦٣/٧ ، ٩٦٤) .

(٣) في هذه الدلالة انظر: الرماني، علي بن عيسى (ت ٣٨٤هـ). معاني الحروف/١١٥ ٠- القاهرة: دار نهضة مصر (د . ت) ، والزركشي ، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ) . البرهان في علوم القرآن (٢٣٢/٤) . تح محمد أبو الفضل ٠- القاهرة : دار التراث، (د . ت) ، وابن هشام، جمال الدين (ت ٧١٦هـ): مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (٧٤/١) تح : محمد محيي الدين٠- بيروت : المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م ، وابن رشد . بداية المجتهد (١٣/١، ١٤) والسيوطي : ==

أما بدايته فإن النص لم ينص عليه إلاَّ لو نظرنا إلى دلالة (اليد) التي تطلق في كلام العرب على ثلاثة معانٍ «على الكف فقط، وعلى الكف والذراع، وعلى الكف والذراع والعضد»[1] . وبهذا يصير قول من لم يدخل المرفق في الغسل وابتدأ بما هو دون الأنامل في أي موضع، يصير من جهة الدلالة اللفظية متجها.

ثالثا: الأداة (أنى): في استشكال اليهود قول زكريا لربه في البشرى بيحيى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ [مريم٨] وأن الملك قال لمريم: ﴿أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ ... قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ﴾ [مريم/ ١٩، ٢٠] يقول ابن حزم: "ليس في جواب زكريا ومريم عليهما السلام اعتراض على بشرى الباري عز وجل لهما... ولا في كلام زكريا ومريم عليهما السلام إنكار على أن يعطيهما ولدين وهما عقيم وبكر ؛ وإنما سألا أن يعرفا الوجه الذي منه يكون الولد فقط ؛ لأن «أنى» في اللغة العربية التي بها نزل القرآن بلا خلاف معناها من أين، فصح ما قلناه من أنهما سألاه أن يعرفهما الله تعالى من أين يكون لهما الولدان؟ أو من أي جهة، أبنكاح زكريا لامرأة أخرى أم نكاح رجل لمريم أم من اختراعه تعالى

== الإتقان في علوم القرآن (٢/١٦١ ، ١٦٢) تح محمد أبو الفضل •- القاهرة : دار التراث ، (د ت)، وهذه الدلالة هي أصل دلالة (إلى) ، انظر هذا عند المرادي ، الحسن بن قاسم (ت ٧٤٥هـ): الجنى الداني في حروف المعاني /٣٨٥ •- ط ١ •- بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤١٣هـ ، ١٩٩٢م ، والشوكاني ، محمد بن علي (ت ١٢٥٥م) : نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (١/١٤٢) •- القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، (د . ت) ، بل ذهب أكثر البصريين إلى أنه لا معنى لها إلاَّ انتهاء الغاية وأولوا جميع الشواهد الواردة بدلالات أخر ، انظر في هذا ، المرادي : الجنى الداني /٣٨٩ .

(١) ابن رشد . بداية المجتهد (١/١٣) ، وانظر أيضاً : ابن منظور . لسان العرب (٦/٤٩٥٠) والفيروز أبادي . القاموس (٤/٣٩٧) .

وقدرته؟ فإنما سأل زكريا الآية ليظهر صدقه عند قومه ولئلا يظن أنهما أخذاه وادَّعَيَاهُ، هذا هو ظاهر الآيتين اللتين ذكرنا من القرآن دون تكلف تأويل» اهـ[1].

لقد جعل ابن حزم بؤرة الدلالة في هذا السياق الأداة «أنى»، ويظهر أن المغرضين راموا التنقيص من مقام زكريا ومريم بحمل الأداة على معنى الكيفية، معرضين عن المعنى الآخر وهو «من أين»[2]، وإذا كانت «أنى» في معنييها للاستفهام، فإنها في المعنى الثاني أي من أين ليست استفهاماً عن المكان الذي حل فيه الشيء ك: أين، ولكنها استفهام عن المكان الذي برز منه الشيء] . وعليه فإن دلالة السياق تقتضي أن يكون المعنى من أين يكون هذا الولد[4]، وهذا هو التأويل الصحيح القائم على دلالة الأداة ومنسجما مع معطيات السياق الخارجي من عصمة الأنبياء والصديقين عن معارضة الرب تعالى.

رابعا- الأداة (ثم) ، في قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ** ﴾ [الأعراف/ 11] يقول ابن حزم: "و (ثُمَّ) توجب في اللغة التي بها نزل القرآن التعقيب بمهلة، ثم يصور الله تعالى من الطين أجسامنا من اللحم والدم والعظام بأن يحيل أعراض التراب والماء وصفاتهما فتصير نباتاً وحباً وثماراً يتغذى بها. فتستحيل فينا لحماً وعظماً ودماً... وكذلك تعود أجسامنا بعد الموت تراباً... اهـ[5].

---

(1) ابن حزم : الفصل (١/ ٢٨٠) .

(2) انظر في دلالة (أنى) على هذه المعاني : ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن / ٥٢٥ . وابن الجوزي، عبد الرحمن (ت ٥٧٩هـ) : نزهة الأعين النواظر / ١٠٧ - ١٠٨ ؛ تح محمد كاظم - ط ٢ - بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م ، والسيوطي : الإتقان (١٧٥/٢) .

(3) في هذا انظر : . الإتقان (١٨٩/٢) .

(4) في هذا انظر : الطبري : جامع البيان (٣٥٥/٣ و ٢٧٢) .

(5) ابن حزم : الفصل (١٦٩/٣) .

إذن هناك مرحلتان سبقتا آدم هذا البشر السوي . إحداهما : الخلق والثانية التصوير، ولم تأت الثانية بعد الأولى مباشرة؛ بل كان بينهما مدة، دلَّ على هذا دلالة الأداة (ثم) على العطف، لكنه على التراخي والمهلة[١]، وهذا التراخي ليس من جهة الخالق، ولكنه تراخ في الوقت، فيكون ما بين الخلق والتصوير مدة[٢].

خامساً - الأداة (اللام) و(مِنْ)، يقول ابن حزم : "قوله عليه السلام «لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر لكم أن ترغبوا عن آبائكم»[*]. فإنه عليه السلام لم يقل (منكم)، ولم يقل إنه كفر بالله تعالى، نعم، ونحن (نقر)[**] أن من رغب عن أبيه فقد كفر بأبيه وجده» اهـ[٣].

يشير هذا التحليل إلى أحد ملامح المنهج الحزمي في فهم النصوص وتأويلها. فهو يتوسل للوصول إلى فهم النص بأدوات هي من داخله ؛ إذ ألفاظه ذات

---

(١) في هذا انظر ، المبرد : المقتضب (١٤٨/١) . والرماني : معاني الحروف /١٠٥ . وابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت ٦٤٦هـ) : الإيضاح في شرح المفصل (٢٠٦/٢) ط العاني بغداد ١٩٨٢م . وابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن/١٥٥ .

(٢) في هذا انظر ، أبو حيان : البحر المحيط (١٣٢/١) . والآلوسي ، شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ) : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (٢١٦/١) ، القاهرة : دار التراث ، (د . ت) .

(*) حديث صحيح. أخرجه البخاري (٦٨٦٨) ومسلم (١١٣) وأحمد (١٠٨٢٦) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ "لا ترغبوا عن آبائكم ، فمن رغب عن أبيه فقد كفر" - هكذا دون إضافة - كما أخرج أحمد بإسناد صحيح (٤٧/١ - المسند) من حديث عمر «قد كنا نقرأ ولا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم ، أو إن كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم» وما أخرجه أحمد بنحوه من طريق أخرى بإسناد صحيح عن عمر في (٥٥/١ - المسند) .

(**) في الفصل (نقرأ) وهي توحي بأنه نص ، ولا يوجد نص بهذا اللفظ ؛ بل هذا هو اعتقاد ابن حزم وفهمه اللغوي . فيقال : رغبت عن الشيئ : تركته وكرهته ، انظر في هذا النووي : شرح مسلم (٥٢/٢) .

(٣) ابن حزم : الفصل (٢٨١/٣) .

دلالات خاصة مقصودة . وقد استبعد ابن حزم المفاهيم المرتبطة بالألفاظ (منكم) أو (كفر بالله) زاعماً عدم وقوعها؛ وبذا فإن بؤرة الدلالة في هذا النص ترجع - عند ابن حزم- إلى دلالة الأداة "اللام" في قوله (لكم) عدم وقوعها[1].

لقد تعددت دلالات (اللام) العاملة بالجر[*] ؛ إذ تأتي صالحةً بمعنى (بَعْد)، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء/ ٧٨] كما تجوز أن تكون للتعليل[2]، فيكون دلوك الشمس علة للصلاة وقيام الصلاة من أجل دلوك الشمس[3]، وأيضاً (اللام) -موضع الدراسة- فإن أنسب دلالاتها إما أن تكون «للاستحقاق»: كقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد/ ٢٥][4]. أو أن تكون (اللام) للتعليل: وهي التي يصلح أن يحل موضعها كلمة «من أجل»: كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾

---

(١) وقعت النصوص العديدة أن هذا الكفر بالله إما تصريحاً وإما بترتيب الوعيد الشديد والعقوبة التامة عليه . من ذلك ما أخرجه البخاري (٣٥٠٨) عن أبي ذر - رضي الله عنه - أنه سمع النبي ﷺ يقول «ليس من رجل ادَّعى لغير أبيه - وهو يعلمه - إلاّ كفر بالله» وما أخرجه البخاري (٦٧٦٦) والطبراني ، سليمان بن أحمد . المعجم الأوسط (ح/٣٦٨٣) ٠- القاهرة : دار الحرمين ، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م واللفظ للبخاري من حديث سعد بن أبي وقاص قال : سمعت النبي ﷺ يقول «من ادَّعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام» وأخرجه أيضاً مسلم (١١٥) . الدارمي (٢٥٣٠) عن سعد وأبي بكر كليهما مرفوعاً بلفظه . وهناك ألفاظ أخرى قريبة انظر مثلاً : ما أخرجه الدارمي (٢٨٦٠ و ٢٨٦٣) والطبراني (٥٦ و ٢٩٢١ و ٨٥٧٥ - المعجم الأوسط) .

(*) في هذا انظر، الرماني : معاني الحروف /٥٥ وما بعدها ، والزركشي : البرهان (٣٣٩/٤ - ٣٤٣)، وابن هشام : مغني اللبيب (٢٠٨/١) . والمرادي : الجنى الداني /٩٦ وما بعده .

(٢) انظر الزركشي : البرهان (٣٤٢/٤) .

(٣) انظر ، الباجي (أبو الوليد) سليمان بن خلف (ت ٤٩٤هـ) : المنتقى شرح الموطأ (٦٩/٣) ط دار الفكر ٠- بيروت (د . ت) والفراء : معاني القرآن (١٢٩/٢) والقرطبي . الجامع (٣٠٤/١٠) وأبو حيان : النهر الماد (٦٩/٣) والشنقيطي : أضواء البيان (٢٣٣/١) .

(٤) انظر الزركشي : البرهان (٣٣٩/٤) .

[العاديات/٨]: أي من أجل حب الخير[١]، ويكون المعنى آنذاك: لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر من أجل رغبتكم عن آبائكم.

ولكن لم يتحدد ماهية هذا الكفر، أهو الكفر الأكبر أم هو دونه[٢]؟ وتأويل ابن حزم الكفر أنه ليس كفراً بالله، ولكنه جحد الأب وهو ما دون الكفر الأكبر، هذا الصنيع يشعر بأنه يميل إلى كون اللام للتعليل لا للاستحقاق؛ لأن الاستحقاق معناه أنه على الرغم من أنه لم يحصل بعد إلاَّ أنه في حكم الحاصل[٣]، فـ ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ لم يحصل لهم هذا الجزاء الآن إلاَّ أنه في حكم الحاصل من حيث إنهم يستحقونه، فورود الخطاب -كما وقع لابن حزم- بصيغة (لكم) لا (منكم) دلالة حزمية على الفرقان بين (اللام) في عدم إثباتها

---

(١) الزركشي: البرهان (٣٤٠/٤) والسيوطي: الإتقان (٢٢٤/٢).

(٢) أخرج الترمذي (٢٦٣٥) بإسناد صحيح عن ابن مسعود مرفوعاً «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» ثم قال الترمذي عقب ذلك: "وقد روي عن ابن عباس وطاووس وعطاء وغير واحد من أهل العلم قالوا: كفر دون كفر وفسوق دون فسوق اهـ؛ ولذا ذهب أهل العلم من أصحاب الأثر إلى أن كفر من رغب عن أبيه ليس على ظاهره؛ بل يؤول على وجهين، إما أنه في حق المستحل، أو يكون كفراً دون كفر، وعلى التأويل الثاني يكون كفراً أصغر لا أكبر، ولكنه ورد بلفظ الكفر تغليظاً وزجراً، انظر في هذا: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣هـ): التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٣٦/٤ - ٢٤٠) ط المغرب - ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، و (١٥/١٧ وما بعدها) ط المغرب - ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، والنووي: شرح مسلم (٥٠/٢) وابن حجر: فتح الباري (٦٢٤/٦)، وابن تيمية: منهاج السنة النبوية (١٣٠/٥، ١٣١)؛ تح محمد رشاد سالم - ط ٢ - القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م وابن القيم محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): مدارج السالكين بين منازل بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (٣٦٤/١ وما بعدها) - القاهرة: دار الحديث، (د. ت)، وابن أبي العز محمد بن علاء الدين (ت ٧٩٢هـ): شرح العقيدة الطحاوية/ ٣٢١ - ٣٢٤ - ط ٨ - بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ وأقوال السلف التي ساقها الترمذي حكاها الطبري: جامع البيان (٣٤٧/٦ - ٣٤٩).

(٣) انظر الزركشي: البرهان (٣٣٩/٤).

الكفر الأكبر، هذا الكفر الذي يُثْبت بالأداة (من) لو أبدلت من (اللام).

أما الأداة (مِنْ): فتأتي بدلالات عدة[1]، لعل أوجهها في هذا السياق كونها لابتداء الغاية[2]، وبتصور كل الأمثلة الواردة ؛ فإن بها معنى إثبات الشيء لصاحبه وإنه منه بدأ، من ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ**﴾ [النمل/ ٣٠]: أي إنه صدر من سليمان حقاً، وقوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا**﴾ [الإسراء/ ١]: أي أسرى به من المسجد الحرام حقاً، وكذلك «كفر منكم»: أي أن الكفر صدر منكم حقاً، وهذا مدفوع – عند ابن حزم– بقوله نصاً (لكم).

على الرغم من جهد ابن حزم في تحليل النص استناداً على دلالة الأداة ؛ نَجِدُ أن الصدر يستريح إلى أن المشكلة ليست في تحديد دلالة الأداة ؛ إذ الأداتان – عند التحقيق – تثبتان الكفر، وبذا عادت الدلالة إلى هذا اللفظ المشكل، الذي لا يبين إلا بانتهاج الطريقة الحزمية الأخرى المتمثلة في جمع النصوص المتعلقة بالموضوع الواحد وفهمها جميعاً في نسق واحد كما فعل في غير موضع[3].

سادساً– الأداة (لو) : تنوعت دلالة (لو)[4]. وعلى الرغم من ميل بعض النحاة إلى إفساد دلالة (لو) على امتناع الشيء لامتناع غيره في مناقشات

---

(١) انظرها عند ، الرماني : معاني الحروف /١٦٥، ١٦٦ . والزركشي : البرهان (٤/٤١٥ – ٤٢٦). وابن هشام ، مغني اللبيب (١/٣١٨ – ٣٢٧) . والمرادي : الجنى الداني /٣٠٨ – ٣١٦.

(٢) في كون هذه الدلالة هي الغالبة على (مِنْ) ، انظر : ابن هشام : مغني اللبيب (١/٣١٨ ، ٣١٩). والزركشي : البرهان (٤/٤١٥) . والمرادي : الجنى الداني/٣١٣ .

(٣) انظر في هذا الفصل الثالث من هذا الباب – بإذن الله .

(٤) لمراجعة هذه الدلالات مع مناقشتها وإيراد الإشكالات على بعضها ، انظر ، الزركشي : البرهان (٤/٣٦٣ – ٣٧٠) . والمرادي : الجنى الداني /٢٧٢ – ٢٧٨ .

طويلة[1]، نَجِدُ أن فهم الامتناع منها كالبدهي ؛ فإن كل من سمع "لو فعل" فَهِمَ عدم وقوع الفعل من غير تردد[2]: ذلك أن فيها معنى الشرط المعلق الذي يعنى به "امتناع الشيء لامتناع غيره"[3]. "وذلك لا ينكر فيها . ألا ترى أنك إذا قلت : لو قام زيد قام عمرو، دل ذلك على امتناع قيام عمرو الذي كان يقع منه لو وقع قيام زيد، لا على امتناع قيام عمرو لسبب آخر؟ وكذلك «لو لم يخف اللَّه لم يعصه» امتنع عدم العصيان الذي كان سيقع عند عدم الخوف لو وقع..."[4] اهـ.

ويرجع ابن حزم هذه الدلالة الامتناعية للأداة (لو) ليوظفها في تأويل بعض النصوص، من ذلك النماذج التالية :

١ - **النموذج الأول** : فيمن استدل على الاستنباط والقياس بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء/ ٨٣]، يقول ابن حزم : "وهذه الآية مبطلة الاستنباط بلا شك ؛ لأن (لو) في كلام العرب الذي نزل به القرآن حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، فنص تعالى على أن المستنبطين لو ردوه إلى الرسول وإلى أهل العلم الناقلين لسنن النبي ﷺ لعلموا الحق فلم يردوه واتكلوا على استنباطهم فلم يعلموا الحق، هذا شيء ظاهر لا يجوز أن يحتمل تأويلاً غير ما ذكرنا اهـ[5]. يعود الضمير في قوله (ردوه) إلى المنافقين[6] الذين يبادرون إلى الأمور قبل تحققها فيخبرون

(١) انظر مثلاً ، ابن هشام : مغني اللبيب (٢٥٦/١) .
(٢) ابن هشام : مغني اللبيب (٢٥٩/١ - ٢٦٣) .
(٣) الرماني: معاني الحروف /١٠١. وفي هذا أيضاً انظر، المرادي: الجنى الداني /٢٨٣ وما بعدها.
(٤) الزركشي : البرهان (٣٦٧/٤) .
(٥) ابن حزم : الإحكام (٧٦٢/٦) .
(٦) انظر ، الطبري : جامع البيان (٢٤٦/٥) . وأبي حيان : البحر المحيط (٣٠٦/٣) ، والسيوطي : الدر المنثور (١٨٦/١) . والقاسمي محمد جمال الدين (ت ١٣٣٢هـ) : محاسن التأويل (٣٢٤/٥) -، ط ٢ -، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م .

بها ويفشونها وينشرونها دون تدقيق وقد لا يكون لها صحة(١). واختلف في المقصود بـ (أُولي الأَمر) أهم العلماء المدققون الفقهاء، أم هم الأمراء، أم العلماء الأمراء أم هي خاصة بمن ولاهم رسول الله ﷺ ... الخ هذه الأقوال التي حفلت بها كتب التفسير(٢).

ركزت كتب التفسير الخطاب في هذه الآية على من نزلت بشأنهم، يدل عليه سياق الآية: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ...﴾ وفيه الإنكار عليهم من جهة، وإثباتهم الاستنباط من جهة ثانية، لكن أحداً لم يلتفت إلى تعميم دلالة السياق في ضوء المعطى اللغوي للأداة (لو)(٣)، ولا يخفى أن النصَّ حَمَّال لما ذكر ابن حزم.

٢ - النموذج الثاني: يقول ابن حزم: "وقال عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام/١٠٧] و(لو) في اللغة التي بها نزل القرآن حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، فصح يقيناً: أن ترك الشرك من المشركين ممتنع لامتناع مشيئة الله تعالى لتركه ... اهـ»(٤). وهذا توظيف واضح لدلالة الأداة: (لو).

٣ - النموذج الثالث: يذكر ابن حزم أن الله تعالى «إنما يعلم الأشياء على

(١) في هذا انظر، القرطبي: الجامع (٢٩١/٥). وابن كثير: تفسير القرآن (٥٢٩/١). والجمل: الفتوحات (٩٤/٢، ٩٥). والسيوطي: الدر المنثور (١٨٦/١).

(٢) انظر، الشافعي: الرسالة /٧٩، ٨٠. والطبري: جامع البيان (٢٤٨/٥، ٢٤٩) والقرطبي: الجامع (٢٥٩/٥ - ٢٦١). وأبو حيان: البحر (٣٠٥/٣). وابن كثير: التفسير (٥١٨/١). والسيوطي: الدر المنثور (١٧٦/٢ - ١٧٨). والشوكاني. محمد بن على (ت ١٢٥٥هـ): فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (٤٨١/١) ط إحياء التراث العربية - بيروت (د. ت).

(٣) إذ المعلوم أن الخطاب بعموم لفظه لا بخصوص سببه وانظر: ص ١٥٠ - من هذا الفصل.

(٤) ابن حزم: الفصل (١٧٥/٣). وانظر هذا الفهم عند أبي حيان: البحر (١٩٨/٤).

ما هي عليه لا على خلاف ما هي عليه ؛ لأن مَنْ عَلِمَهَا على خلاف ما هي عليه ؛ فلم يعلمها بل جهلها، وليس هذا علماً «بل هو ظن كاذب وجهل . وبرهان هذا قول الله عز وجل : ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال/ ٢٣] و(لو) في لغة العرب التي خاطبنا الله تعالى بها حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، فصح أنه تعالى لم يسمعهم ؛ لأنه لم يعلم فيهم خيراً ؛ إذ لا خير فيهم، فصح أن المعدوم لا يعلم أصلا، ولو عِلِمَ لكان موجوداً... اهـ»[1].

وهذا توظيف مُتّوجِّه للأداة (لو) ، فالآية في شأن المشركين الذين سمعوا القرآن فلم يهتدوا ، وهنا الممتنع : علم الله بخيريتهم بما سبق من قضائه عليهم ؛ إذ كل ما كان حاصلاً فإن الله يعلمه، فَعَدَمُ علم الله بوجوده من لوازم عدم ذلك الشيء[2].

و(لأسمعهم) ؛ أي الحجج والمواعظ سماع تفهم وتدبر ؛ ولكن لم يعلم الله فيهم شيئا من ذلك لخلوهم عنه بالمرة فلم يسمعهم كذلك[3] ؛ وبذلك امتنع الإسماع لامتناع علم الله تعالى بخيريتهم.

٤ - النموذج الرابع : يقول ابن حزم: "وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ...﴾ [يونس/ ٩٩، ١٠٠] هكذا هي الآية كلها موصولة بعضها ببعض، فنص تعالى على أنه لو شاء لآمن الناس والجن وهم أهل الأرض كلهم .

---

(١) ابن حزم : الفصل (١٥٨/٥) .

(٢) انظر ، الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٤٧٠/١٥) ، ط٢ - بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٤١٧هـ ، ١٩٩٧م .

(٣) انظر ، القاسمي : محاسن التأويل (٣٢/٨) .

و(لو) في لغة العرب التي بها خاطبنا الله عز وجل ليفهمنا: حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، فصح بيقين أن الله تعالى لم يشأ أن يؤمن كل من في الأرض، وإذ لا شك في ذلك فباليقين ندري أنه شاء منهم خلاف الإيمان وهو الكفر والفسق لا بد... اهـ[1]".

المجموعة الثانية - الضمائر: وهي على البيان السابق وتمثلها هذه الأمثلة:

١ - **المثال الأول: ضمير الغائب المفرد المذكر**:- في سياق رده على النصارى بأن المخلوق هو عيسى لا الكلمة، يبرهن على ذلك بقوله: "ألا تراه قال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [آل عمران/ ٤٥]، فذلك لأن المراد هو عيسى ولم يقل (اسمها) فترد الكناية(*) على الكلمة ؛ لأن الكلمة غير مخلوقة، ولو كان عيسى هو الكلمة نفسها لرد الكناية عليها فقال «اسمها» المسيح اهـ[2]».

في الوقت الذي يوظف دلالة الضمير (الهاء) بوصفه قرينة لفظية مُعِينة في توجيه دلالة النص على المستوى العقدي وحل إشكال قد يتبادر إلى الأذهان؛ فإنه يوظفه مرة أخرى في نسق آخر للدلالة على حكم فقهي ؛ عندما يجعل الضمير راجعاً إلى أقرب مذكور ويرتب على ذلك أفهاماً عدة، من ذلك

---

(١) ابن حزم : الفصل (٣/١٨٢، ١٨٣) وانظر هذا المعنى عند : القاسمي . محاسن التأويل (٩/٨٤). والمقصود بالمشيئة هنا الكونية لا بمعنى المحبة والرضا : فالله تعالى لا يحب الكفر ولا يرضاه ، في هذا المعنى : انظر ابن القيم : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل/٨٨ وما بعدها -. ط ١ -. بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م .

(*) (الكناية) : مصطلح كوفي يقصد به الضمير . انظر : الفراء ، يحيى بن زكريا (ت ٢٠٧هـ) : معاني القرآن (٢/١٠) ؛ تح أحمد يوسف ومحمد علي النجار -. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة : -. ط٢ -. ١٩٨٠م .

(٢) ابن حزم : الأصول والفروع (١/٢٣٠) .

قوله : "وأما شعر الخنزير وعظمه : فحرام كله ، لا يحل أن يتملك ولا أن ينتفع بشيء منه ؛ لأن الله تعالى قال: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام/ ١٤٥] والضمير راجع إلى أقرب مذكور، فالخنزير كله رجس... اهـ[1]».

٢ - **المثال الثاني : ضمير الجمع المذكر :** وعلى من زعم أن المقصود بقوله تعالى في أهل الكتاب عن نبينا محمد ﷺ ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة/ ١٤٦] : أي كما لا يتيقنون صحة أبنائهم، إنما هم منهم على الظن، فكذا معرفة النبي ﷺ . يرد عليهم ابن حزم بقوله : "وهذا كفر وتحريف للكلم عن مواضعه... فأول ذلك أن هذا الخطاب من الله تعالى: عموم للرجال والنساء من الذين أوتوا الكتاب، لا يجوز أن يخص به الرجال دون النساء... وبيقين يدري كل مسلم أن رسول الله ﷺ بعث إلى النساء كما بعث إلى الرجال والخطاب بلفظ الجمع المذكر يدخل فيه - بلا خلاف من أهل اللغة[*] - النساء والرجال... اهـ[2].

إن من القرائن اللغوية اللفظية الدالة على العموم «ضمير الجمع المذكر» ليشمل الرجال والنساء[3]، وهذا ما وظّفه ابن حزم في غير موضع، من ذلك قوله: «ولسنا من كذبهم [يقصد الشيعة الروافض] في تأويلهم: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان/ ٨] وأن المراد بذلك علي رضي

---

(١) ابن حزم : المحلى (١/١٢٤) .

(*) نقل الشوكاني (إرشاد الفحول / ١١٢) إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر .

(٢) ابن حزم : الفصل (٣/٢٤١ ، ٢٤٢) .

(٣) انظر : ابن تيمية . المسودة / ٨٩ . والغزالي . المنخول /٢١٤ [ومال إليه] . ومحمد الخضري . أصول الفقه /١٨٦ ، ١٨٧ . والشنقيطي . المذكرة /٢١٢ . وانظر ، القرافي : شرح تنقيح الفصول/ ١٥٦ حيث نقله عن القاضي عبد الوهاب وهجنه .

الله عنه(**) ؛ بل هذا لا يصح؛ بل الآية على عمومها وظاهرها لكل من فعل ذلك اهـ»[1].

٣ - المثال الثالث: ضمير الجمع المذكر - الضمير الموصولي - ضمير الإشارة للجمع ؛ وذلك باعتبار كل من المذكور قرينة لفظية لغوية دالة على العموم[2] . وهو أيضاً ما وظّفه ابن حزم في تأويل الخطاب الشرعي . من ذلك قوله "وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ * جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ** ﴾ [البينة/ ٧، ٨] - إلى آخر السورة، وهذه صفة تعم الجن والإنس عموماً، لا يجوز ألبتة أن يخص منها أحد النوعين، فيكون فاعل ذلك قائلا على الله ما لا يعلم، وهذا حرام . ومن المحال الممتنع أن يكون الله تعالى يخبرنا بخبر عام وهو لا يريد إلاَّ بعض ما أخبرنا به ثم لا يبين ذلك لنا، هذا هو ضد البيان الذي ضمنه الله عز وجل لنا ... اهـ»[3].

من داخل النص فعَّل ابن حزم القرائن اللغوية ليفهم ويستنبط بمقتضاها دلالات فقهية أو عقدية دون النظر - في كثير من الأحايين إلى معطيات السياق الخارجي وأثره في فهم السياق اللغوي، مما أورده الموارد . من ذلك ذهابه إلى نبوءة مريم المطهرة بعموم قوله تعالى: ﴿ **أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم**

(**) انظر هذا القول عند : الطبرسي ، الفضل بن الحسن : مجمع البيان في تفسير القرآن (١٣٨/٢٩) ط ٠- بيروت : دار مكتبة الحياة ، (د . ت) .

(١) ابن حزم : الفصل (٢٢٣/٤) وهو الحق .

(٢) انظر : المثال السابق . وفي عموم الموصلات ، انظر : الصنعاني . إجابة السائل /٣٠٢ . والشنقيطي. المذكرة/٢١٣ .

(٣) ابن حزم : الفصل (٣٠٨/٢) .

﴿مِنَ النَّبِيِّينَ ...﴾ [مريم/ ٥٨] وذكر مريم في جملتهم، يقول ابن حزم: "وهذا عموم لها معهم لا يجوز تخصيصها من جملتهم... اهـ»[١].

المجموعة الثالثة - الظروف ؛ وهناك مثالان هما :-

١ - **المثال الأول:** حيث يقول ابن حزم : واحتج بعضهم [يعني الفقهاء القياسيين] بأن قال: يلزمكم أن لا تبيحوا قتل الكفار إلّا بضرب الرقاب: لقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد/ ٤].

قال أبو محمد: «والجواب بأن الله تعالى إنما قال هذا في المتمَكّن منهم من الكفار، وهذا فرض بلا شك... وأما من لا يتمكن منه فقد قال الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة/ ٥]، فقتل هؤلاء واجب كيف ما أمكن بالنص المذكور اهـ»[٢].

أراد بعض الفقهاء إلزام ابن حزم في أخذه بالظاهر ؛ ولكنه إلزام هزيل ، رده ابن حزم بإعمال النصوص . وظاهر النص الذي احتج به ابن حزم أنه مبني على دلالة الظرف «حيث» في النص الثاني الصالح للمكان

---

(١) ابن حزم . الفصل (١٢١/٥) . ونقله أيضاً عن ابن حزم وغيره ابن كثير . التفسير (٨١/٢) . وقد ذهب القرطبي إلى مثل ما ذهب إليه ابن حزم ونصره . انظر له : الجامع (٨٣/٤ ، ٨٤) . وكأن الطبري مال إليه ، انظر له: جامع البيان (١١٢/١٦) . وقد خالف هذا القول الجمهور؛ بل حكى الشيخ أبو الحسن الأشعري الإجماع على أنه لم يبعث الله نبياً إلاَّ من الرجال ، انظر ابن كثير : التفسير (٨١/٢) . وقال ابن تيمية (٢٦٦/١٨ و ٢٦٧ - مجموع الفتاوى) " وقد حكى الإجماع على عدم نبوة أحد من النساء القاضي أبو بكر بن الطيب والقاضي أبو يعلي والأستاذ أبو المعالي الجويني وغيرهم اهـ وانظر في مذهب الجمهور أيضاً لابن تيمية : مجموع الفتاوى (٤٤٤/٢) و(٣٦٤/١١) . والجمل . الفتوحات (٤٤٦/١) و(٢٣٣/٢) . والسيوطي : الدر المنثور (٢٧٧/٤).

(٢) ابن حزم . الإحكام (٩٦٣/٧) .

والزمان[1]، ففيه معنى العموم المكاني والزماني بل والحالي[2]، ففي أي مكان أو زمان وُجِدوا يتم قتلهم ، ولم يبين النص مكان القتل ولا زمنه، فدل ذلك على أن المطلوب قتلهم ما أمكن ذلك[3].

٢ - **المثال الثاني (دون)**: يقول ابن حزم "قال عليه السلام «ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة»[*] و(دون) في اللغة بمعنى غير، وبمعنى أقل، قال تعالى: ﴿مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [العنكبوت /٤١] يريد من غير الله، فوجب بهذا الحديث أن لا يؤخذ شيء من غير التمر والحب إلاَّ ما جاء النص على وجوب أخذه بعينه واسمه، وليس حمل لفظة (دون) على بعض ما تقتضيه أولى من حملها على كل ما تقتضيه اهـ»[4].

يأتي لفظ (دون) بمعان عدة: منها ما ذكر ابن حزم[5]، وهو ظرف[6] يأتي

---

(١) في هذا انظر، الزركشي: البرهان (٢٧٤/٤) . وابن هشام : مغني اللبيب (١٣١/١) ، والسيوطي: الإتقان (١٩٤/٢) . وعباس حسن : النحو الوافي (٧٨/٣) . وعبد الحافظ أحمد : فرائد من النحو التطبيقي /٤٣٧ -ط ١ - المنصورة ، دار الأصدقاء ، ١٩٩٦م .

(٢) وهو مذهب جمهور الأصوليين . انظر ، القرافي : شرح تنقيح الفصول /١٥٧ . والصنعاني . إجابة السائل /٢١٣ .

(٣) في مفهوم العموم المكاني والزماني عند المفسرين - دون تأويلهم في الجمع بين النصين المذكورين - انظر الطبري : جامع البيان (١٠١/١٠) والقرطبي : الجامع (٧٣/٨) والجمل : الفتوحات (٢٣٦/٢).

(*) حديث صحيح . أخرجه [بلفظ « أَوْسَاق من تمر ولا حب»] مسلم (٩٧٩ - زكاة) من حديث أبي سعيد مرفوعاً ، وبلفظ قريب من لفظ ابن حزم أخرجه أيضاً عن أبي سعيد مرفوعاً البخاري (١٤٠٥ و ١٤٤٧ و ١٤٥٩ و ١٤٨٤ - زكاة) . ومسلم من طريق أخرى (٩٧٩ - زكاة) . والترمذي (٦٢٦- زكاة) وغيرهم من حديث ابن عمر مرفوعاً .

(٤) ابن حزم : الإحكام (٩٩٩/٧) .

(٥) في هذا انظر : ابن حجر . فتح الباري (٣٦٥/٣) . والسيوطي . الإتقان (١٩٥/٢) ، وعبد الحافظ أحمد . فرائد من النحو /٤٣٨ .

(٦) في هذا انظر : الزركشي . البرهان (٢٧٥/٤) .

للزمان أو المكان بحسب ما يتوجه السياق إليه[1] . وكلام ابن حزم هنا ظاه متجه، وعليه عمل جمهور أهل العلم[2].

المطلب الثاني: الصيغ وأثرها في دلالة السياق

تنوعت عبارات اللغويين والأصوليين في مقصودهم بمصطلح «الصيغة» أيطلق على الأسماء والأفعال والصفات[3] أم يكتفى بالأسماء والأفعال[4] ؟.

ويهدف هذا المطلب إلى دراسة دلالات الصيغ وأثر هذه الدلالة في فهم الخطاب وإيضاحه.

وللوصول إلى هذا اشتمل المطلب على هاتين المجموعتين:

---

(١) انظر : عبد الحافظ أحمد . فرائد من النحو /٤٣٩ .

(٢) قال الترمذي بعد الحديث السابق (٦٢٦ - زكاة) . والعمل على هذا عند أهل العلم أن ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة اهـ . وبوّب ابن خزيمة ، محمد بن إسحاق (ت ٣١١هـ) في صحيحه بابا فقال : «باب ذكر إسقاط الصدقة عما دون خمسة أوسق» ثم ساق حديث أبي سعيد الآنف اهـ . انظر: صحيح ابن خزيمة (٣٥/٤) ؛ تح محمد الأعظمي وراجعه الألباني ٠- ط ٢ ٠- بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م ، هذا وذكر السندي ، حاشية السندي على النسائي (١٧/٥) «أنه إذا خرج من الأرض أقل من ذلك في المكيل فلا زكاة عليه ، وبه أخذ الجمهور وخالفهم أبو حنيفة اهـ .

(٣) انظر مثلاً: سيبويه . الكتاب (٢٤٥/٤) . وتمام حسان . اللغة العربية /٨٦ ، ١٣٦، هذا وبعض اللغويين يبدلون مصطلح «المصادر» بدلاً عن مصطلح «الصفات» انظر مثلاً: ابن قتيبة عبد الله ابن مسلم (ت ٢٧٦هـ) : أدب الكاتب / ٢٣٣ وما بعدها ؛ تح محمد محيى الدين ٠- ط ٤ ٠- مصر: دار الجيل ، عن مطبعة السعادة ١٣٨٢هـ ، ١٩٦٣م . وابن سعيد المؤدب ، القاسم بن محمد (من علماء القرن الرابع الهجري) : دقائق التصريف /١٣٣ ؛ تح أحمد ناجي القيسي وحاتم صالح وحسين تورال، ط المجمع العلمي العراقي ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

(٤) كمثال ، انظر : السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها (٢/٤ ، ٣٧) محقق ٠- ط ٣ ٠- القاهرة : دار التراث ، (د . ت) .

المجموعة الأولى: الأسماء .

والمجموعة الثانية : الأفعال .

المجموعة الأولى: وتشمل دراسة هذه الأسماء (أصحاب - ثوب - كسوة).

١ - **أصحاب:** يقول ابن حزم «ومن صحب رسول الله ﷺ من الجن له من الفضل ما لسائر الصحابة، بعموم قوله عليه السلام «دعوا لي أصحابي»اهـ[١].

سبب هذا القول الشريف عندما قال خالد بن الوليد لعبدالرحمن بن عوف: تستطيلون علينا بأيام سبقتمونا بها، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ما قال[٢].

الأصحاب جمع «صاحب وهو المرافق[٣] ويقصد به عرفاً من لقي النبي ﷺ مؤمناً ومات على الإسلام[٤]... ويطلق عليه أيضاً صحابي.

وهذا معنى عام، وكون أن يكون الصاحب جنياً فهذا مما لم يخض فيه السابقون، إلاَّ أن ابن حزم أجرى الخطاب النبوي على عموم ظاهره ليشمل الإنس والجن، لا سيما وخطاب التكليف يشملهم كما يشمل الإنس[٥]، فلا وجه عندئذ للتفريق.

---

(١) ابن حزم . الفصل (١٢٦/٥) .

(٢) صحيح . أخرجه أحمد (٢٦٦/٣ - المسند) من حديث أنس بن مالك به وتمامه «فوالذي نفسي بيده لو أنفقتم مثل أحد أو مثل الجبال ذهباً ما بلغتم أعمالهم» وصححه الألباني : السلسلة الصحيحة (٥٥٦/٤ - ح /١٩٢٣) المكتبة الإسلامية بعمان ، نشره مكتبة التربية الإسلامية بمصر ، ط ٢ - ١٤٠٤، ١٩٨٤م .

(٣) في هذا انظر : ابن منظور . اللسان (٢٤٠٠/٤) . والفيروزآبادي . القاموس المحيط (٩١/١) ، والمعجم الوسيط (٥٢٦/١ ، ٥٢٧) .

(٤) في هذا انظر : ابن حزم . الإحكام (٢٠٣/٢) . وابن حجر . فتح الباري (٦/٧) ، وعبد الكريم زيدان . الوجيز/٢٦٠ .

(٥) وفي عموم رسالة النبي ﷺ للثقلين الإنس والجن وكون الجن مكلفين الخ ... انظر مثلاً : ابن تيمية . مجموع الفتاوى (٢٠٣/١٠ - ٣٠٦) .

٢ - **ثوب** : أخرج ابن حزم عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ «لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء»[(١)] ثم يقول «وهذا عموم للسراويل والإزار والقميص وسائر ما يلبس أهـ[(٢)] . وكون (الثوب) اسم يدل على جنس ما يلبس يجعل كلام ابن حزم وجيها، وهي دلالة واضحة، ومثلها في الوضوح ولا تحتاج إلى بيان كلامه في الآتي:

٣ - **كسوة** : جاء في النص كفارة اليمين : ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ [المائدة/ ٨٩] يقول ابن حزم : «وأما الكسوة فما وقع عليه اسم كسوة : قميص أو سراويل أو مقنع أو قلنسوة أو رداء أو عمامة أو برنس أو غير ذلك ؛ لأن الله تعالى عَمَّ ولم يخص ، ولو أراد الله تعالى كسوة دون كسوة لبين لنا ذلك : ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم/ ٦٤] فتخصيص ذلك لا يجوز اهـ»[(٣)].

المجموعة الثانية : وتشمل دراسة النصوص ذوات الأفعال ؛ وذلك في هذه النماذج:

١ - **النموذج الأول**: ينكر ابن حزم على بعض العلماء إيجاب أن يكون الشاهد عند البيع رجلين أو رجلا وامرأتين، ويقيده بهذا الوصف فقط عند

---

(١) حديث صحيح . أخرجه البخاري (٥٧٨٣ - لباس) ، وبلفظ قريب أخرجه أيضاً البخاري (٥٧٨٤ - لباس) ومسلم (٢٠٨٥ - لباس) وفيه [من الخيلاء] والترمذي (١٧٣١ - لباس) والبيهقي (٣٢١٤ - السنن الكبرى) من حديث ابن عمر مرفوعاً ، ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ) : مصنف بن أبي شيبة (٢٦/٦) ٠- بيروت : دار الفكر ، ١٤١٤هـ .

(٢) ابن حزم : المحلى (٧٣/٥) وقريباً من هذا ، انظر : المعجم الوسيط (١٠٦/١) .

(٣) ابن حزم : المحلى (٧٤/٨) . وانظر أيضاً (٨١٩/٢) - المعجم الوسيط) . وفي كون الكسوة كاسية الجسم ؛ أي تعمه وتستر بشرته جميعها ، انظر : ابن حزم : المحلى (٧٥/٨) . والنووي : شرح مسلم (١٩٠/١٠ ، ١٩١) .

المداينة أو الطلاق أو الرجعة، أما البيع فيكفيه شاهد واحد، ويستدل على هذا بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة/ ٢٨٢] دون ذكر عدد، وإشهاد واحد يقع عليه اسم «إشهاد» وقوعاً صحيحاً في اللغة بلا شك، فهو جائز بنص القرآن اهـ»[١].

هذا أمر بالإشهاد، ومحصلة كلام ابن حزم أن المقصود من الأمر هو إحداث الفعل وتحصيله؛ أي تحصيله دون نظر إلى زمان أو عدد[٢]، إذن المطلوب بالأمر هو الواحد، فلو خرج الأمر إلى العين ولو من واحد لوقع ولكان المقصود تاماً - لا سيما إن أُحفَّ بالقرائن[٣]، أما الزيادة عليه فمما يحتاج فيه

(١) ابن حزم . الإحكام (١١٦٤/٨) .

(٢) انظر الغزالي . المستصفى (٢/ ٤، ٦) . هذا ، وقد اختلف الأصوليون واللغويون في الدلالة الزمنية للأمر هل زمنه الدلالي للحاضر أم للمستقبل أم هو على الفور أم على التراخي ؟ [انظر في هذا . سيبويه : الكتاب (١٢/١) والغزالي : المنخول/١٧٧) ؛ بل من الأصوليين من ذهب إلى عدم زمانيته من حيث الامتثال ؛ إذ لافور فيه ولا تراخ ، فالمطلوب بالأمر عندئذ كما علق الصنعاني في شرح الناظم في «ولا على فور ولا تراخ : قال بهذا جلة الأشياخ» فقال «ولا يدل إلاّ على مطلق الطلب ، وعزا هذا إلى جماعة [الصنعاني : إجابة السائل/ ٢٨٠] ، ولعل بعض اللغويين المعاصرين استراح إلى هذا القول فتوسع ليجعل الأمر مجرد صيغة للطلب وأن ما يقترن به من ضمائر إنما هي حروف أو إشارات تشير إلى جنس المخاطب أو عدده [في هذا انظر مهدي المخزومي : في النحو العربي نقد وتوجيه/ ١٢٠ ، ١٢١ - ط ٢ - بيروت : دار الرائد العربي ؛ ١٩٨٦م وحوله انظر : محمد الأسود . التحليل الدلالي للفعل في اللغة العربية/٣٤٨ ، ٣٥٦ بحث منشور بمجلة كلية الدعوة الإسلامية ، ليبيا، ع ٧ - ١٣٩٩هـ . وقد تعقب هذا الاتجاه باعتباره مؤسساً على نظرة عقلية محضة ، انظر : مالك يوسف المطلبي . الزمن واللغة/ ١٢٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٦م ، وما يمال إليه أن دلالة الفعل «أشهدوا» على الزمن قائمة ؛ إذ معنى الاستقبال قائم سياقاً من وضعية الأداة (إذا) الظرفية المستقبلية المتضمنة معنى الشرط [انظر : الدرويش ، محي الدين : إعراب القرآن وبيانه ٤٣٩/١] دار الإرشاد سوريا ، ١٩٨٨م .

(٣) انظر ، الغزالي : المستصفى (٢/٢) .

إلى دليل، مثل قولهم: صم، فلو صام ولو يوماً واحداً لأجزأه[1]. و أيضاً مما يعزز هذا الحمل، أن الفعل عند النحاة والأصوليين نكرة[2] ؛ أي لفظ دال على واحد شائع في جنسه غير معين ولا مقدر[3]...

وقول ابن حزم وإن كان له وجهه إلاَّ أن أحداً لم يذهب إليه؛ إذ الاتفاق أن الأموال إنما تثبت بشاهدين من الرجال أو بشاهد وامرأتين[4] ؛ بل ابن حزم نفسه لم يذهب إلى ما قرر هنا وأصّل ؛ بل خالف قوله هذا فذكر «أنه فرض على كل متبايعين لما قل أو كثر أن يُشْهِدَا على تبايعهما رجلين أو رجلا وامرأتين من العدول؛ فإن لم يجدا عدولا سقط فرض الإشهاد اهـ»[5].

٢ - **النموذج الثاني**: يقول ابن حزم : «فرض على كل مصلٍ أن يقول إذا قرأ «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» لابد له فى كل ركعة من ذلك ؛ لقول الله تعالى : ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل/ ٩٨] .. وأما

(١) في هذا انظر : الغزالي . المستصفى (٢/٢ ، ٣) .

(٢) في إجماع النحويين كلهم من البصريين والكوفيين على أن الأفعال نكرات ، انظر الزركشي : سلاسل الذهب/٢٢٥، ونقله السيوطي في : الأشباه والنظائر في النحو (١/١١٤ ، ١١٥) و(١١٢/٢)- ط ١ - بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٤م وهو مذهب جمهور الأصوليين خلا الأحناف انظر : الصنعاني : إجابة السائل/٣٠٧ ، ٣٠٨ . وأيضاً الشوكاني : إرشاد الفحول/١٠٧، وعباس حسن: النحو الوافي (١/٤٧ ، ٢١٣) .

(٣) في تعريف النكرة انظر ، ابن جني : اللمع في العربية/١٨٦؛ تح : حسين محمد شرف ، عالم الكتب- ط١ - القاهرة : ١٩٧٩م ، وابن يعيش : شرح المفصل (٥/٨٨) والغزالي : المستصفى (٢/٣٧) ، والعلوي الشنقيطي : نشر البنود (١/٢٥٩) .

(٤) انظر : ابن رشد . بداية المجتهد (٢/٤٩٨) .

(٥) ابن حزم : المحلى (٨/٣٤٤) ، ولا يخفى أن المحلى ألف بعد الإحكام ، انظر في هذا : ص /٦٩ - الباب الأول .

قول أبي حنيفة والشافعي أن التعوذ ليس فرضاً : فخطأ ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ ... ﴾ ومن الخطأ أن يأمر الله تعالى(*) بأمر ثم يقول قائل - بغير برهان من قرآن أو سنة - هذا الأمر ليس فرضاً ، لاسيما أمره تعالى بالدعاء في أن يعيذنا من كيد الشيطان، فهذا أمر متيقن أنه فرض ... ا هـ»[1].

لايفرق ابن حزم - شأنه شأن جمهور الأصوليين - بين الفرض والواجب[2]؛ الذي يثبت بعدة قرائن منها صيغة الأمر المجردة[3]. والخلاف قائم في مثل هذا النمط من صيغ الأمر في السياقات النصية المتعددة، هل المأمور به متعين قبل البدء أم بعده ؟ فعلى من ذهب إلى فرضيته قبل القراءة ذكر أن المعنى إذا أخذت فى قراءة القرآن فاستعذ ...، مثل قوله : ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا ﴾ [الأنعام / ١٥٢] وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ [الأحزاب/٥٣]، ونقل عن بعض السلف التعوذ بعد القراءة مطلقا

(*) ليس الأمر وجهاً واحداً ؛ بل وقع الخلاف في دلالة (افعل) على الوجوب ، انظر في هذا : الغزالي: المستصفى (٤١٤/١ وما بعدها) ، وابن الجوزي : الإيضاح /١٢١ ، ١٣٦ . والشوكاني: إرشاد الفحول /٨٣ . والصنعاني : إجابة السائل /٢٧٧ . وفي النزاع حول درجة مشروعية الاستعاذة انظر مثلاً : أبا حيان : البحر المحيط (٥٢٥/٥) .

(١) ابن حزم : المحلى (٢٤٧/٣ ، ٢٤٨) .

(٢) انظر : الغزالي : المنخول/١٣٨ . والزركشي : سلاسل الذهب/١١٤ . والجصاص ، أحمد بن علي (ت ٣٧٠هـ) : أحكام القرآن (٣٥٧/٢ ، ٣٥٨) والصنعاني : إجابة السائل /٣٦ ، والشنقيطي : المذكرة/١٠ ، وانظر أيضاً ، السيوطي : المزهر (٢٩٩/١) .

(٣) انظر في هذا : الجويني والعبادي : الشرح الكبير على الورقات (٣٦٧/١ ، ٣٧٧) ، والجصاص: أحكام القرآن (٣٥٨/٢) ٠- ط ٠- بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر ، ١٤١٤هـ ، ١٩٩٣م ، وانظر أيضاً : الصنعاني : إجابة السائل /٢٧٤ ومواضع أخر . والسندي : حاشية السندي على سنن النسائي (٦٧/١) .

محتجين بظاهر النص، ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا﴾ [النساء/ ١٠٣](١).

إذن يذهب ابن حزم مطلقا إلى الوجوب والفرضية ما لم يأت نص آخر يصرفه عن هذه الدلالة ؛ من ذلك مثلاً ذهابه إلى وجوب زكاة الفطر ، ويروى بسنده «فرض رسول الله ﷺ على كل نفس من المسلمين حر أو عبد رجل أو امرأة، صغير أو كبير صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير»(٢) وتأتي الرواية الأخرى بصيغة الأمر.

فيروي بسنده أيضاً عن ابن عمر قال : «أمر رسول الله ﷺ بزكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير»(٣) . وهذا تدليل واضح على أن الأمر بمعنى الفرض عند ابن حزم.

٣ – النموذج الثالث: يقول : "وقال جمهور أهل الإسلام إن إعجاز القرآن باق إلى يوم القيامة ، والآية بذلك باقية إلى يوم القيامة كما كانت ، وهذا هو

---

(١) في هذا انظر ، الطبري : جامع البيان (٤/٢٢٧) . والقرطبي : الجامع (١٠/١٧٤ ، ١٧٥) . وكون القراءة بعد الاستعاذة هو فقه ابن خزيمة وعليه بوب فقال «١/ ٢٤٠ - صحيح ابن حزيمة» «باب الاستعاذة في الصلاة قبل القراءة ، قال الله عز وجل : ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان﴾ وهذا القول هو قول الجمهور وصححه ابن كثير أيضاً ، انظر له : التفسير (٢/٥٨٦) .

(٢) صحيح . أخرجه بلفظ قريب جداً البخاري (١٥١١ و ١٥١٢) ومسلم (٩٨٤) وأبو داود (١٦١١) والنسائي (٥/٤٧ - ٤٩ - سنة) وابن ماجه (١٨٢٦) ومالك (ح/٥٢ - زكاة) وابن أبي شيبة (٣/٦٣ - المصنف) من حديث ابن عمر مرفوعاً .

(٣) صحيح . أخرجه ابن ماجه (١٨٢٥) عن ابن عمر مرفوعاً ، كما أخرجه بلفظ قريب جداً ، البخاري (١٥٠٧) . ومسلم (٩٨٤) . والنسائي (٥/٥٤ - سنة) - وليس عند النسائي ذكر الصاع - كلهم من حديث ابن عمر مرفوعاً .

الحق الذي لا يحل القول بغيره ؛ لأنه نص قول الله عز وجل : ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء/٨٨]، فهذا نصٌ جليٌّ على أنهم لا يأتون بمثله بلفظ الاستقبال، فصح يقيناً أن ذلك على الأبد وفي المستأنف أبداً، ومن ادعى بأن المراد بذلك الماضي فقد كذب ؛ لأنه لا يجوز أن تحال اللغة ، فينتقل لفظ المستقبل إلى معنى الماضي إلاَّ بنص آخر جلي وارد بذلك أو بإجماع متيقن أن المراد به غير ظاهره، أو ضرورة، ولاسبيل في هذه المسألة إلى أحد هذه الوجوه اهـ»[1].

المبحث الثاني :

السياق وأثره في تحديد دلالة المُشكلات

يأتي الإشكال من الألفاظ التي لا يتحدد معناها ولا يوصل إلى واضح دلالتها إلاَّ من خلال السياق بما يحويه من قرائن لفظية موجهة[2].

وهذه الألفاظ المشكلة دلاليًا أمكن تصنيفها إلى مجموعتين ، يتم درسهما في هذين المطلبين :

المطلب الأول: السياق ودوره في تحديد دلالة الألفاظ المشتركة.

المطلب الثاني: السياق ودوره في تحديد دلالة النكرات.

---

(١) ابن حزم : الفصل (٣/٢٦) .

(٢) انظر مثلاً : كلام الأصوليين عن الألفاظ غير واضحة الدلالة كالمجمل ، ابن قدامة : روضة الناظر (٢/٤٢). وابن بدران (٢/٤٣ - نزهة الخاطر) . ومحمد أديب صالح : تفسير النصوص (١/٢٥٥، ٣٢٩).

المطلب الأول: السياق ودوره في تحديد دلالة الألفاظ المشتركة

اللفظ المشترك: هو ما يحتمل معنيين أو أكثر(1). واحتمالية هذه المعاني للفظ تسبب الإشكال الدلالي فيه(2)، ومن ثم تنوع الإفهام والاجتهادات له(3)؛ ولذا كان أس البلاء استعمال الألفاظ المشتركة(4)؛ فالواجب فيها التوقف حتى يتبين وجهها والمراد منها(5) أو يهتم بتحقيق هذه الألفاظ للوقوف على دلالتها(6) وهذا مايقوم به السياق اللغوى . وقد اهتم ابن حزم بدرس هذا النوع من الألفاظ وتحقيقه من خلال سياقاته بغية الوصول إلي دقيق دلالته، ومن ذلك هذه الكلمات السياقية.

١ - **لفظة (الروح)**: يقول ابن حزم : "وأما الروح المرسل إلى مريم و ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾ [النبأ/ ٣٨] هذا جبريل، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[الشورى/٥٢] هذا هو العلم ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء/١٧١] هو الروح المنفوخ في عيسى؛ كالذى نفخ في آدم، وهو قدس لم تتاتجه الأصلاب ... ا هـ"(7).

---

(١) انظر : ابن حزم . الفصل (٦٤/٣) . والسيوطي . الأشباه والنظائر (٣٦٩/١) وعلى القاسمي . التعابير الاصطلاحية والسياقية /١٩ بحث منشور بمجلة اللسان العربي ، الرباط ، المغرب ج١ المجلد (١٧) - ١٩٧٩م وانظر : ص /١٢٧ - الفصل الأول من هذا الباب .

(٢) انظر حول هذا : البطليوسي ، عبد الله بن السيد (ت ٥٢١هـ) : التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، ص /١١ - ٥٠ ، وص /١١٧ ٠- ط ١ ٠- القاهرة دار الاعتصام ، ١٩٧٨م ، وأيضاً السبكي ، علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ) : الإبهاج في شرح المنهاج (٢٦٨/١)٠- ط ١ ٠- بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٤م .

(٣) انظر تطبيق ذلك عند : ابن حزم حكاية عن المعتزلة ، الفصل (١٨٠/٣) .

(٤) انظر ابن حزم : ١٩٥/٣ - رسائل/ رسالة البيان عن حقيقة الإيمان .

(٥) انظر في هذا ، ابن قدامة : روضة الناظر (٤٥/٢) . والشنقيطي : المذكرة/ ١٨٠ .

(٦) انظر ، ابن حزم : ٤/ ٢٥٩ رسائل/التقريب ،

(٧) ابن حزم . ٤٠٤/٤ - رسائل/ الرد على الكندي الفيلسوف .

وهذه المعاني المذكورة معانٍ سياقية دل عليها السياق فاتضحت فيه[1].

٢ - **لفظة (الضلال)**: فيمن يستدل على جواز وقوع النبي في المعصية مستدلاً بقوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا [أي قتل النفس] إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء/٢٠] يقول ابن حزم عن قوله تعالى إنه "قول صحيح، وهو حاله قبل النبوة، فإنه كان ضالاً عما اهتدى له بعد النبوة، ضلال الغيب عن العلم، كما تقول: أضللت بعيرى، لا ضلال القصد إلى الإثم، وهكذا قول الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى/٧]؛ أي ضالاً عن المعرفة ا هـ»[2].

يقع الضلال على دلالات عدة منها: القصد إلى الإثم، وعدم الاهتداء إلى المعرفة، وبمعنى النسيان، كما يأتي بمعنى الاضمحلال والهلكة والغيب؛ كقولهم: ضلَّ السمن في الطعام وقوله تعالى: ﴿أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾ [السجدة/ ١٠][3] .... وبمراجعة السياق الأكبر[4] الذي أتى السياق فيه، نجد

---

(١) انظر في هذه المعاني السياقية ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن/٤٨٥-٤٨٨. والراغب: المفردات/ ٢١٠، ٢١١. وابن القيم: الروح/٢٠٦، ٢٠٧ - ط ١ - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م، والسفاريني، محمد بن أحمد (ت ١١٨٩هـ): لوامع الأنوار البهية شرح الدرة المضية (٢/٣٠)- ط ٣ - بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١١هـ، والمعجم الوسيط (١/٣٩٤).

(٢) ابن حزم: الفصل (٤/٢٣).

(٣) في هذه الدلالات، وأيضاً توجيه بعضها في تأويل الآية انظر الطبري: جامع البيان (١٩/٨٤). وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن /٤٥٧، ٤٥٨، والراغب: المفردات /٣٠٦. والقرطبي. الجامع (١٢/٩٥). والجمل: الفتوحات الإلهية (٣/٣٨٥). وابن كثير: تفسير القرآن (٣/٣٣٢). والشنقيطي: أضواء البيان (٦/٢٧١ - ٢٧٣).

(٤) في المقصود بالسياق الأكبر، أنه مجموعة السياقات التي تمثل قصة ما أو واقعة محددة كسياق البقرة في سورة البقرة، وسياق الهدهد في سورة النمل وهكذا ... انظر في هذا للباحث: الأبعاد الدلالية للتركيب /١٩٣

أن هذا الحدث لموسى عليه السلام كان قبل إنبائه وقبل الفرار إلى مدين، وبذا يتوجه المعنى الذي إليه ذهب ابن حزم(1).

٣ - **لفظة (الطعام):** يرى ابن حزم أن هذا اللفظ يطلق في لغة العرب على "البُرّ" وحده، يعني الطعام وبهذا جاءت النصوص(2)، وإنما يطلق على غيره إما بالإضافة، مثل قوله تعالى عن الذبائح: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدة/٥]، ومثل قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة / ٢٤٩] ولايسمى الماء عند الإطلاق طعاماً(3) أو بالنص مثل قوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة بحضرة الطعام»(4) .... الخ ماذكر(5).

الطعام عند ابن حزم لفظ مشترك يطلق على دلالات متعددة، والحكم فيها هو السياق ؛ فلو أتى مطلقاً في السياق دون قيد أو بيان فيعنى به البر خاصة(6).

---

(١) انظر في هذا ، القرطبي : الجامع (٩٥/١٣) واستفاد منه أن القتل في وقت لم يكن فيه شرع لا ينافي النبوة وحول هذا انظر أيضاً ، الشنقيطي : أضواء البيان (٣٧١/٦) . وفي عصمة الأنبياء من تعمد المعصية أو الإقرار عليها انظر لابن حزم : الفصل (٢١/٤وما بعدها) . والألوسي ، نعمان بن محمود (ت ١١١٧هـ) : جلاء العينين في محاكمة الأحمدين / ٤٨٩ - ٤٩٤ ط المدني في مصر - ١٩٨١م . والسلمان عبد العزيز : الكواشف الجلية عن معاني الواسطية (١٠٥ ومابعدها)٠- ط ١٠ ٠- الرياض : مطابع المجد التجارية ، ١٩٨١م .

(٢) من ذلك ما أسنده ابن حزم (٥٢١/٨ - محلى) من حديث أبي سعيد كنا نخرج على عهد رسول الله ﷺ صدقة الفطر صاعاً من طعام صاعاً من شعير صاعاً من تمر صاعاً من زبيب صاعاً من أقط وهو صحيح أخرجه بلفظ قريب البخاري (١٥٠٦ ، ١٥٠٨ - زكاة) ومسلم (٩٨٥ - زكاة) وغيرهما .

(٣) في تسمية الماء طعاماً ، انظر : الراغب : المفردات /٣١٣ .

(٤) سبق تخريجه في الفصل الفائت ص /١٢٤ .

(٥) انظر ابن حزم : المحلى (٤٧٣/٨ ، ٥٢١ ، ٥٢٢) .

(٦) انظر هذه الدلالة : ص /١٢٤ - الفصل السابق .

كما يأتي في السياق بمعنى الذبائح خاصة لاجنس مايؤكل، وذلك كما في آية المائدة[١] ، كما يأتي بمعنى المطعوم ؛ أي جنس الأكل، فيكون المصدر وهو «الطعام» بمعنى مفعول[٢]، وذلك كما في الحديث المومأ إليه، والمعنى: لا صلاة والأكل موجود.

وابن حزم يبالغ في دور السياق وأثره، ويلخص بقوله "لا نمنع من وقوع اسم «الطعام» على غير البر بإضافة أو بدليل من النص"[٣].

٤- لفظة (العزة): يقول "وأما «العزة» فقد قال الله تعالى : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافات/١٨٠]، قال أبومحمد: "والمربوب مخلوق بلا شك، وليس قوله تعالى: ﴿ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا ﴾ [فاطر/ ١٠] بموجب أن العزة لم تزل ؛ لأنه تعالى قال : ﴿ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا ﴾ [الرعد/٤٢] ... إلاَّ أن هاهنا عزة ليست(*) غير الله تعالى ، فهى غير مخلوقة، وهي التي صح عن النبي ﷺ أن جبريل عليه السلام حلف بها، فقال «وعزتك»- في حديث خلق الجنة والنار(**). قال أبومحمد: ومن الباطل أن يحلف جبريل بغير الله عز وجل ا هـ»[٤].

---

(١) في هذه الدلالة : انظر الطبري : جامع البيان (١٣٥/٦ - ١٤٠) . والجصاص : أحكام القرآن (٤٥٥/٢ ، ٤٥٦) . وأبو حيان وعلل لها : البحر (٤٣١/٣) .

(٢) وذلك مثل أداء بمعنى المؤدي ، انظر الصنعاني : إجابة السائل / ٤٣ .

(٣) ابن حزم : المحلى (٤٧٤/٨) .

(*) في الفصل ، ليس ولعل الصواب ما أثبت هنا .

(**) صحيح . أخرجه أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) : المسند (٣٣٢/٢ ، ٣٥٤ ، ٣٧٣) مؤسسة قرطبة، مصر (د ـ ت) . والنسائي . السنن (٣/٧). وأبو داود ، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ): سنن أبي داود (٤٧٤٤) ·- القاهرة ، دار الحديث ١٩٨٨م وغيرهم من حديث أبي هريرة مرفوعاً وصححه الألباني محمد ناصر الدين : صحيح الجامع (٩٢٦/٢ح/٥١٠) ·- ط ٣ ·- بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٨هـ .

(٤) ابن حزم : الفصل (٣٥٥/٢) .

يوظف ابن حزم دراسة السياق للوقوف على معاني العزة(١)، ففي الوقت الذي يدل فيه السياق على أن العزة مخلوقة، دلّ في سياق حديثي أنها ليست مخلوقة، ولكنها عند ابن حزم - خلافاً لمذهب علماء الأثر(٢) ليست صفة ذات(٣)؛ بل هي ليست غيره؛ لمحالة أن يحلف جبريل بغير الله تعالى، وحسم النزاع ليس هنا محله.

٥ - **لفظة (الهدى)**: يقول: "الهدى في اللغة العربية من الأسماء المشتركة. فهي التي يقع الاسم منها على مسميين مختلفين بنوعهما فصاعداً، فالهدى يكون بمعنى الدلالة. تقول : هديت فلانا الطريق ؛ بمعنى : أريته إياه وأوقفته عليه وأعلمته إياه سواء سلكه أو تركه ... فهذا هو الهدى الذي هدى الله تعالى ثمود وجميع الجن والملائكة وجميع الإنس كافرهم ومؤمنهم؛ لأنه تعالى دلهم على الطاعات والمعاصي.... فهذا معنى. ويكون الهدى بمعنى التوفيق والعون على

---

(١) قد تأتي العزة لتكون صفة ذات أو صفة فعل أو مخلوقة لا صفة أصلاً - حسب السياق المسوقة فيه انظر في هذا: ما نقله القرطبي عن محمد بن سحنون (١٥/١٤٠، ١٤١ - الجامع) وأيضاً ابن حجر : الفتح (١٣/٣٨١) و (١١/٥٥٤) ومن العجيب أن يأتي السلمان (الكواشف الجلية/١٠٦) في شرحه اعتقاد ابن تيمية (العقيدة الواسطية) فيستفيد من قوله تعالى : ﴿ سبحان ربك رب العزة ﴾ «إثبات صفة العزة» اهـ وليس هذا من اعتقاد ابن تيمية في شيء !! .

(٢) يذهب علماء الأثر إلى إثبات صفة الذات ويجيزون الحلف بها ، فقال البخاري باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته وأتى بالنصوص الدالة على فقهه هذا ، انظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري (١١/٥٥٤) ، وانظر : ما حكاه البخاري ، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ) أيضاً عن ابن مسعود وإبراهيم في الحلف بسورة من القرآن للبخاري: خلق أفعال العباد/١٥٦؛ تخريج وتعليق بدر البدر -. ط ١ -. الكويت : الدار السلفية ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م وراجع السليمان ، فهد بن ناصر. المجموع الثمين من فتاوي ابن عثيمين (ص/٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٣) -. ط ٢ -. السعودية ، الدار البيضاء للطباعة والنشر ، ١٤١١هـ .

(٣) وهذا منهجه ومذهبه كما اتضح بالباب الأول ، الفصل الثالث .

الخير والتيسير له وخلقه لقبول الخير في النفوس، فهذا هو الذي أعطاه عز وجل الملائكة كلهم والمهتدين من الإنس والجن ومنعه الكفار ... ا هـ»[1].

المطلب الثاني: السياق ودوره في تحديد دلالة النكرات

يقصد بالنكرة : كل صيغة فيها شيوع، لتشمل الأسماء والأفعال . وهذا فهم لغوي أصولى[2]. وقد تعددت أنماط السياقات التى تنتظم النكرات إلى سياقات ثلاثة: سياق الشرط، وسياق النفي، وسياق الإثبات. ومما يميز بحث ابن حزم في هذا الجانب، أنه لايجرد القواعد صنيع كثير من الأصوليين وبذا تميزت دراسته بالواقعية في كثير منها دون النمطية المجحفة التي تأخذ بعنق النص لتضبطه على قالب القاعدة. وسيتم درس هذا المطلب ليشمل السياقات الثلاثة في مجموعات ثلاث هى:

المجموعة الأولى: النكرة في سياق الشرط[3]، وتمثله النماذج الآتية:

النموذج الأول: يجيز ابن حزم صلاة الوتر وغيرها للناسي والنائم؛ لأنهما معذوران، فيقول "وأما من نسيه فهو داخل تحت قوله عليه السلام: «من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها»(*)، وهذا عموم يدخل فيه كل صلاة

(١) ابن حزم : الفصل (٣/٦٤ ، ٦٥) وانظر في معاني «الهدى» السياقية ، ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن /٤٤٣ ، ٤٤٤ . والراغب : مفردات / ٥٣٦ - ٥٣٩ . والسفاريني : لوامع الأنوار البهية (١/٣٣٤ ، ٣٣٥).

(٢) انظر هذه الدلالة عند اللغويين والأصوليين، ص/١٥٦ من هذا الكتاب.

(٣) في دلالة النكرة للعموم إذا وقعت في سياق الشرط، انظر للباحث: دور اللغة في تفسير القرآن/ ٣٠٨-٣١٤.

(*) **صحيح** . أخرجه بلفظ قريب مسلم (٣١٥ - مساجد). وأحمد (٣/١٠٠ و٢٨٢- المسند) من حديث أنس مرفوعاً، والترمذي (١٧٧) من حديث أبي قتادة مرفوعاً. كما أخرجه من حديث أنس- دون ذكر النوم- البخاري (٥٩٧- مواقيت) والترمذي (١٧٨) وغيره، وأخرجه أيضاً- دون ذكر النوم- أبوداود (٤٣٠) من حديث أبي هريرة مرفوعاً.

فرض ونافلة، فهو بالفرض أمر فرض، وهو بالنافلة أمر ندب وحض؛ لأن النافلة لا تكون فرضاً ا هـ»[1].

ينطلق ابن حزم من النص واقفاً على مكوناته وأثرها في إفادة الدلالة. فالسياق شرطي مصدر بالأداة (مَنْ)، وجملة الشرط متعاطفة من جملتين فعليتين هما [نسي صلاة (أو) نام عنها]، والفعل نكرة يدل على العموم الزماني والحدثي، فأياً ماكان النسيان أو النوم وفي أيّ حين مضي، فالمشروع المبادرة إلى قضائه[2].

النموذج الثاني: يقول: "ومن سافر فى رمضان سفر طاعة أو سفر معصية أو لاطاعة ولامعصية فالفرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلا أو بلغه ... وقد فرق قوم بين سفر الطاعة وسفر المعصية، فلم يروا له الفطر في سفر المعصية، وهو قول مالك والشافعي[3] قال علي : «والتسوية بين كل ذلك هو قول أبي حنيفة[*] وأبي سليمان[4]، وبرهان صحة قولنا قول الله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ

(١) ابن حزم: المحلى (١٠٣/٢).

(٢) اختلف في درجة هذه المشروعية، ففي حين يذهب ابن حزم إلى الوجوب يذهب غيره إلى الاستحباب، وهي مسألة أصولية لغوية مبنية على أن امتثال الأمر يكون بالفور والبدار أم المقصود حصوله ولو بالتراخي، انظر في هذا: الغزالي : المنخول /١٧٧، والصنعاني : إجابة السائل والشنقيطي : المذكرة/ ١٩٥، ١٩٦، وانظر: ص/١٥٥ من هذا الباب.

(٣) انظر: الباجي المالكي، سليمان بن خلف (ت٥٢١هـ). المنتقى شرح موطأ مالك (٢٦١/١)٠- بيروت: دار الفكر العربي، (د ت). والشافعي، محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ) : الأم (١٦٣/١)، طبعة مصورة: عن طبعة بولاق ١٣٢١هـ. وابن النقيب المصري، أحمد بن لؤلؤ (ت٧٦٩هـ) : عمدة السالك وعدة الناسك/١١٢٠- ط٠٢- دمشق: مكتبة الغزالي ١٤٠٥هـ.

(*) انظر، الكاساني: بدائع الصنائع (٩٤/١). والجصاص : أحكام القرآن (٣٦٠/٢). وابن كثير: تفسير القرآن (٥٤٤/١)، ونصره واستظهره أبوحيان: البحر المحيط (٣٢٨/٢) والنهر الماد (٣٣٨/٢) وذكر أنه قول أهل الظاهر.

(٤) من الطريف أن صاحب رسالة «الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي» لم يتناول هذه المسألة بتاتاً ، انظر: أبوعيد ، عارف خليل : الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه ٠- ط٠١- الكويت : دار الأرقم، ١٩٨٤م.

مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة/١٨٥]، فعم تعالى الأسفار كلها ولم يخص سفراً من سفر: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [مريم/٦٤] اهـ(١).

ينطلق ابن حزم أيضاً من تحليل المكون الداخلي للنص بغض النظر عن أي اجتهاد يدعي مراعاة المصلحة بربط رخصة الله بعلة أو سبب لم يأت به دليل(٢)؛ إذ المتعبد به هو النص: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾، كما ذكر ابن حزم في غير موضع. والآية مصدرة بالشرط، و(سفر) نكرة، فدل ذلك على عموم السفر زماناً ومكاناً دون اعتبار سببه، ولما كان مناط الفطر هو حصول ماهية السفر، كان المعتبر هو مايطلق عليه لفظ «سفر» ليشمل عموم الأسفار - كما دل السياق.

المجموعة الثانية: النكرة في سياق النفي:

وسياق النفي: هو مادل مضمونه على نفي باستناده إلى حرف نفي مثل: (ما - لن - لم - لا)(٣). وهو كما ذهب الأصوليون يفيد عموم النكرة إذا وقعت فيه. ومما يمثله، ماذهب إليه ابن حزم من جواز الوضوء والاغتسال بالماء

---

(١) ابن حزم: المحلى (٦/٢٤٣)، وممن ضعف القول المخالف أيضاً القرطبي: الجامع (٥/٢١٨) وابن كثير: التفسير (١/٥٤٤).

(٢) مثل أن مقصود الرخص التخفيف وبالتالي لا تكون الرخص لمن كان عاصياً فلا يفطر ولا يجمع ولا يمسح على خف، انظر في هذا الشافعي : الأم (١/١٦٣)، والشنقيطي : أضواء البيان (١/٣٣٢) حيث نقل قول مالك والشافعي وأحمد أن «الترخص له والتخفيف عليه إعانة له في معصية ١ هـ. بل هناك من أفتى بمنع المسافر الظالم من شرب الماء إذا عطش ؛ لأن في موته راحة للعباد والبلاد - كما نُقِل عن سفيان الثوري!! انظر: الحصني ، أبوبكر بن محمد (ت ٨٢٩هـ) : كفاية الأخبار في حل غاية الاختصار (١/١٤١) دار إحياء الكتب العربية (البابي الحلبي)، القاهرة (د.ت).

(٣) في هذا انظر، القرافي: شرح تنقيح الفصول /١٤٥ و١٥٣، والشوكاني: إرشاد الفحول /١٠٤. والصنعاني. إجابة السائل /٣٠٢. مصطفى إبراهيم: البنية النحوية في شعر عروة بن الورد/٥٨.

المستعمل سواء كان مستعمله رجلا أو امرأة . ويقول "برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [النساء/٤٣] . فعم تعالى كل ماء ولم يخص ، فلايحل لأحد أن يترك الماء في وضوئه وغسله الواجب وهو يجده إلاّ ما منعه منه نص ثابت أو إجماع متيقن مقطوع بصحته ، وقال رسول الله ﷺ «وجعلت لي الأرض مسجداً وجُعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء»(*) فعم عليه السلام ولم يخص، فلا يحل تخصيص ماء بالمنع لم يخصه نص آخر أو إجماع متيقن ا هـ»[1].

حوى كلام ابن حزم سياقين : أحدهما قرآني، والثاني نبوي . أما النبوي، فقد دل على عمومه قرينة (أل) الاستغراقية في قوله (الماء)[2]، وهو مفيد في الإشارة إلى جنسية الماء وليس على فرد معين يتوجه نحوه الخطاب. أما السياق محل الدراسة فهو قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾ ف(ماءً) نكرة[3] حيث وردت في سياق النفي ، فدلت على الكلية والعموم[4] إذن الخطاب في هذا

(*) **صحيح**. أخرجه أبوبكر بن أبي شيبة. المصنف (١٨٣/١) من حديث حذيفة مرفوعاً بلفظ (جعلت لنا الأرض) ومن طريقه أخرجه مسلم (٥٢٢- مساجد) والبيهقي (١٠٢٢- سنن)- بدون ذكر الماء-.

(١) ابن حزم: المحلى (١٨٤/١).

(٢) في عموم مدخول (أل) مطلقاً وهو مذهب جمهور الأصوليين انظر. الزركشي: سلاسل الذهب/٢٢٦. والقرافي: شرح تنقيح الفصول /١٤١، ١٤٢. وابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبدالله بن أحمد (ت٦٢٠هـ) : روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه (١٢٣/٢).- القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية (د ت)، والشوكاني : إرشاد الفحول /١٠٥، ١٠٦.

(٣) مما يعين على توجه العموم كون (ماء) اسم جنس، وانظر في هذا: القرافي: شرح تنقيح الفصول/١٤٣.

(٤) في عموم النكرة إذا وقعت في سياق النفي، انظر : القرافي: شرح تنقيح الفصول /١٤٥. والشوكاني: إرشاد الفحول /١٠٤ ، ١٠٧. والصنعاني: إجابة السائل /٣٠٤ ومواضع أخرى. وللمؤلف. الأبعاد الدلالية للتركيب /٢١٠.

السياق لا يُعنى به ماء معين ؛ بل أتى هكذا دون قيد ليدل على أن كل مايسمى ماءً فلم يتغير أحد أوصافه، أو كل ماء حافظ على إطلاقه فلم يقيد بوصف أو إضافة فهو ماء باق على طهوريته(١).

المجموعة الثالثة: النكرة في سياق الإثبات:

ويسمى أيضاً بالسياق الموجب، وهو ماليس بنفي ولا شرط(٢)، ويمثله مايلي:

النموذج الأول: يخرج ابن حزم بسنده «أن رسول الله ﷺ : كان يصلي التطوع وهو راكب في غير القبلة»(٣)، ويقول: "فهذا عموم للراكب؛ أي شيء ركب، وفي كل حال من سفر أو حضر، وهذا العموم زائد على كل خبر ورد في هذا الباب، ولايجوز تركه، وهو قول أبي يوسف وغيره"اهـ(٤).

(راكب) اسم فاعل من الفعل (ركب)، وهو نكرة، والمرء لايركب جنس المركوب وإنما يركب أحد أفراده(٥) ؛ وبذلك فإن العموم ليس المقصود به هنا

---

(١) انظر في هذا ابن حزم: المحلى (١/٢٢٠). وهو أيضاً مذهب الأحناف والشافعية. انظر: ابن العربي، محمد بن عبدالله (ت٥٤٣هـ): أحكام القرآن (١/٥٦٦) ؛ تح : محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية ، بيروت -ط١ - ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م ، والقرطبي : الجامع (٥/٢٣٠) وابن النقيب : عمدة السالك /٢٠، وابن رشد، محمد بن أحمد (ت٥٩٥هـ): بداية المجتهد (١/٣١، ٣٢) مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٢م. وذهب إليه ابن تيمية : مجموع الفتاوى (٢١-٢٩، ٣٦).

(٢) انظر ابن هشام، جمال الدين (ت٦٧١هـ) : شرح قطر الندى وبل الصدى /٢٤١- القاهرة: دار الفكر العربي (د.ت).

(٣) **صحيح**. أخرجه بلفظه البخاري (١٠٩٤) وبألفاظ قريبة أخرجه أيضاً البخاري (١٠٩٧) ومسلم (٥٣٩) وغيرهما من حديث جابر بن عبدالله مرفوعاً كما أخرجه البخاري (١١٠٠) من فعل أنس ابن مالك- رضي الله عنه.

(٤) ابن حزم : المحلى (٣/٥٨).

(٥) وقد عينت بعض الروايات المشار إليها في الحديث- المركوب بأنه (راحلة) كما في حديث جابر، وأنه (حمار) كما في حديث أنس، ولابأس بركوب غيرهما.

العموم الاستغراقي الشمولي كما رأينا في السياقات الماضية ولكنه عموم بدلي أو كما عبر الأصوليون يدل على الإطلاق[1]، وهو ماعناه ابن حزم بقوله (أي شيء ركب).

وعلى الرغم من هذا الدال العمومي؛ فإن التقييد أو التخصيص نلمحه هنا في أمرين:

الأول: كون الصلاة التى يُركب فيها هي صلاة التطوع، **والثاني**: أن التوجه إلى غير القبلة لايكون إلاّ للمصلي حال ركوبه[2]. ثم إن النص نص على كون المصلي (راكباً) فلم يذكر الخطاب هنا سفراً ولاحضرًا إلاّ من نصوص أخر، لم يعتبرها ابن حزم، مع أنها محتملة لما ذهب إليه المخالف.

النموذج الثاني: يقول ابن حزم "ويجزئ في ذلك [أي كفارة من أفطر في رمضان] رقبة مؤمنة أو كافرة، صغيرة أو كبيرة، ذكر أو أنثى، معيب أو سليم؛ لعموم قوله ﷺ «أعتق رقبة»(*) فلو كان شيء من الرقاب التى تعتق لايجزئ في ذلك لبينه عليه السلام ولما أهمله حتى يبينه له غيره ا هـ»[3].

(رقبة): نكرة غير مقيدة ولامخصصة، فتحمل على أي معنى يمكن أن

---

(١) انظر في معنى الإطلاق والفرق بين العمومين البدلي والاستغراقي: ص /١٣٨ من هذا الكتاب.

(٢) وهو لا يقصد هذا من أول صلاته؛ بل يستقبل القبلة ثم يتوجه حيث وجهه مركوبه، حكى ذلك ابن حجر عن أحمد وأبي ثور، انظر له: فتح الباري (٢/٦٧٠).

(*) صحيح . أخرجه بلفظه البخاري (٦١٦٤- أدب). وأحمد (٢/٢٠٨) . وابن ماجه (١٦٧١). والدارمي (١٧١٦) من حديث أبي هريرة مرفوعاً . كما أخرجه بلفظه من حديث سلمة أو سلمان بن صخر الترمذي (١٢٠٠ و٣٢٩٩) . وابن ماجه (٢٠٦٢) وغيرهما ، وفي الباب أخبار أُخر.

(٣) ابن حزم : المحلى (٦/١٩٧). وفي عموم الرقبة أيضاً انظر له: الإحكام (٧/٨٩٤).

تتحقق به وهذا هو مفهوم الإطلاق الذي يسميه ابن حزم دوماً بالعموم - وانطلاق ابن حزم من السياق يجعله لايلتفت إلى غيره . فالنص في ذاته دال، ومن هنا يجب طلب الدلالة منه وألاّ ننصرف عنها بعد الوقوع عليها إلاّ بيقين آخر ؛ وبذا لم يلتفت ابن حزم إلى الأقوال المخالفة[1] .

* * *

(١) ذهب أكثر أهل العلم إلى قيد (الرقبة) في الظهار بوصف الإيمان اعتباراً بمعنى (الرقبة) المقيدة بالإيمان في القتل؛ وذلك لاتحاد الحكم/ أي الإعتاق، واتحاد السبب وهو الحرمة. فلما كانت (الرقبة) في الظهار شائعة بين الأفراد على جهة البدل وجاء التقييد بما ذكر أفاد تعيين ما أريد بالمطلق، وعليه فيحمل المطلق هنا على المقيد هناك. انظر في هذا الغزالي: المنخول/ ٢٥٥ . والجويني والعبادي. الشرح الكبير على الورقات (١٦٩/٢). والقرافي: شرح تنقيح الفصول /١٧٣ . والصنعاني إجابة السائل /٣٦. وما ذهب إليه الجمهور قوي جيد، لاسيما أنه متسق مع كلية النصوص من جهة وفيه مراعاة المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية من جهة ثانية، والمقام بتحقيقه يطول.

الفصل الثالث :

السياق الخارجي ودوره في تأويل النصوص

توطئة:

اهتم الأصوليون قديماً ببيان القرائن المؤثرة في الدلالة، لاسيما في باب الخصوص، حين جعلوا المخصصات على ضربين . الأولى لفظية، وهي التي تنبع من بنية النص أو سياقه اللغوي؛ ولذلك سموها بالمخصصات المتصلة؛ ودرسوا تحتها المباحث اللغوية المؤثرة تخصيصاً في الخطاب مثل: الاستثناء والبدل والصفة والجار والمجرور الخ... أما المخصص الثاني فهو: القرائن المعنوية، ويمكن أن يطلق عليه (القرائن أو الأدلة الحالية) وهي لا تنبع من بنية النص ؛ بل تكون من خارجه ؛ ولذلك سموها بالمخصصات المنفصلة؛ أي عن بنيته، ودرسوا تحتها: القرآن والحديث والعقل والحس والعرف[1] ... كما تنبه القدماء أيضاً إلى دلالة ماهو غير لغوي وأثره في تحصيل المقصود وإحداث الدلالة، وذلك كتمطيط الصوت وانبساط الوجه أو تقطيبه الخ...[2] وقد تنبه إليه أيضاً ابن حزم، فعند ذكره مراتب وجوه البيان يذكر الوجه الرابع وهو

(١) في هذا انظر الآمدي : الإحكام (٢٨٦/٢-٣٣٧)، والشاطبي: الموافقات (٢٨٧/٣ وما بعدها). والأنصاري فواتح الرحموت : شرح مسلم الثبوت (٣٠٠/١). والقرافي : شرح تنقيح الفصول / ١٥٩-١٧٢، وهذه المذكورات المنفصلة إحدى الترجيحات العائدة إلى ماهو خارج النص ويستفاد به في تأويل النص . انظر مثلاً: الأمدي: الإحكام (٢٦٤/٤ وما بعدها) كما ذكر أبو السعود مصطلح "دلالة الحال" للدلالة على ما هو مفهوم من خارج النص، انظر له : تفسير أبي السعود ٤٨٩/١ ، كما استخدمه ابن تيمية في تطبيقاته الفقهية ، انظر مثلاً القواعد النورانية الفقهية / ١٠٨؛ تح محمد حامد الفقي- ط١- القاهرة: مكتبة السنة المحمدية ١٩٥١م.

(٢) في هذا انظر مثلاً ابن جني : الخصائص (٣٧٠/٢ وما بعدها)، ونقله أحمد كشك مع طائفة طيبة من نصوص القدماء للدلالة على وجود إحساس القدماء بظاهرة التنغيم . انظر: لأحمد كشك : من وظائف الصوت اللغوي، محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي /٥٨-٦٢- ط١- القاهرة: مطبعة المدينة ١٩٨٣م.

«إشارات تقع باتفاق ... فمنها إشارات باليد فقط، ومنها إشارات بالعين أو ببعض الأعضاء، وقد يمكن أن يؤدى البيان بمذاقات... ا هـ[1] ؛ بل يذهب ابن حزم إلى خطورة ماهو خارج النص وأهميته في التأثير على الدلالة ، فيرى أن ضرورة الحس يمكن أن تصرف ألفاظ النص عن ظاهرها[2].

وقد انتهى الباحثون اللغويون المحدثون إلى مثل هذه الاهتمامات اللغوية والأصولية القديمة فجعلوا أي تحليل للمعنى على مستوى النص يتطلب معرفة واسعة من خارج لغة النص نفسه[3]، وهذا الخارج سموه "السياق المقامي أو الاجتماعي"[4]، وبعضهم سماه السياق الثقافي[5]، كما سماه آخرون بـ"السياق الحالي"[6]، وهو يعكس اهتمامهم بالسياق الخارجى ودوره في الدلالة وتوجيه

---

(١) ابن حزم: ٩٦/٤، ٩٧- رسائل/ تقريب.

(٢) مثلاً انظر ابن حزم : المحلى (٥٣/١).

(٣) ويقرر تمام حسان أنه "يجب على المجتهد أن لا يكتفي بمعنى "المقال" أو بمعنى آخر بمنطوق الآية أو الحديث؛ بل لابد أن يتوغل في معرفة أسباب النزول وظروفه الاجتماعية والتاريخية إلخ..اهـ. راجع له . اللغة العربية معناها ومبناها/ ٣٣٨. وانظر حول هذه الفكرة : روبرت هنري روبنز. معرفة تاريخ علم اللغة [في الغرب] ص /٣٤٢، ٣٤٣؛ ترجمة أحمد عوض- الكويت: عالم المعرفة، ع/٢٢٧. رجب ١٤١٨هـ نوفمبر ١٩٩٧م.

(٤) انظر تمام حسان : اللغة /٣٣٩. ويذكر أن المعنى المقامي مكون من ظروف أداء المقال، وهي التي تشتمل على القرائن الحالية.

(٥) انظر أحمد مختار عمر : علم الدلالة /٧١، ويذكر غير هذا السياق كسياق خارجي: السياق العاطفي، سياق الموقف.

(٦) نظر محمد حماسة : النحو والدالالة /١١٥، ولكنه قال: "والباحثون يرجعون الاهتمام بسياق الحال Context of situation إلى عالم اللغة الإنجليزية Firth خاصة، ويمتد هذا الاتجاه فيتسع عند أصحاب علم اللغة الاجتماعي الذين يحاولون أن يتبينوا كيف تتفاعل اللغة مع ما يحيط بها من العوامل الخارجية التي توثر في استعمالنا لها تأثيراً بالغاً اهـ. وقد سبق بيان اهتمام المفسرين والأصوليين والفقهاء لدلالة الحال وللقرائن الحالية.

السياق اللغوي وفهمه وبيانه، ولذلك لايمكن أبداً قطع السياق اللغوي (الداخلي) عن السياق الحالي (الخارجي)[1]، وإن حدث وقع الخلط الدلالي، وعلى هذا يمكن أن نفهم لماذا جانف ابن حزم جمهرة العلماء متفرداً في عدد من المسائل كذهابه مثلا إلى طهارة لعاب الخنزير وطهارة الماء الدائم الذي بيل فيه بواسطة الخ..

وسيعرض هذا الفصل السياق الخارجي وأثره في دلالة النصوص وتأويلها وذلك من خلال هذه المباحث :

المبحث الأول: النص

المبحث الثاني: العقل

المبحث الثالث: معارف ملابسة النصوص

المبحث الأول :

النص

يدرس هذا المبحث علاقة النص بالنص وأثر هذه العلاقة في إفادة الدلالة. ولما كانت النصوص ظاهرها إما أن يكون متوافقاً أو أن يكون متعارضاً؛ حسُن أن يتناول هذا المبحث هذين المطلبين:

١ - جمع النصوص

٢ - الجمع بين النصوص

المطلب الأول: جمع النصوص

إن جمع النصوص المتعلقة بمسألة ما أو قضية معينة للوقوف على

---

(١) ولذا ؛ نرى اهتمام علماء القرآن بدراسة العلوم المتصلة بالنص وهي من خارجه كما سنرى.

الدلالة الشرعية المقصودة طريقة علمية قديمة[1]. وقد بلغ ابن حزم فيها مبلغاً عظيماً؛ وذلك لاحتفائه البالغ بالنصوص قرآنية كانت أو حديثية ؛ ولذا تراه في غير موضع يصرح : أن أهل النصوص هم أصحاب الحديث[2]، وطريقة ابن حزم في جمع النصوص واضحة في مصنفاته ؛ ودافعه إلى هذا اعتقاده : أن القرآن والحديث كله كالكلمة الواحدة فيجب طاعتهما جميعاً[3] ؛ ويعلل ذلك بأنه "لم تذكر شريعة في كل آية ولا في كل حديث[4] ولذلك أخذ ابن حزم بالخبر الزائد الذي لم يأت في النصوص الأخرى مورد الإيهام[5] .

إذن جمع النصوص يدخل في البيان من حيث إن النصوص المجملة أو العامة أو المطلقة أو المبهمة ... تبينها النصوص المفصلة أو المخصصة أو المقيدة الخ ؛ وذلك كله في إطار القضية مورد هذه النصوص، حيث يصح

(١) انظر مثلاً: طريقة الشافعي. الرسالة /٥٣- ٥٥، حيث بوب باباً فقال: "باب بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص، ثم مثل بنصوص عدة منها قوله "وقال الله تعالى ﴿ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ ... الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ [النساء /٧٥]. وهكذا قول الله تعالى ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا ﴾ [الكهف/٧٧]. وفي هذه الآية دلالة على أنه لم يستطعما كل أهل القرية ... وفيهما وفي (القرية الظالم أهلها) خصوص؛ لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً، قد كان فيهم المسلم... وفي القرآن نظائر هذا... وفي السنة لها نظائر... اهـ، ويقول ابن حجر: فتح الباري (٥٤٨/٦) "المتعين على من يتكلم على الأحاديث أن يجمع طرقها ثم يجمع ألفاظ المتون- إذا صحت الطرق- ويشرحها على أنه حديث واحد، فإن الحديث أولى ما فسر الحديث» اهـ.

(٢) انظر ابن حزم : الإحكام (٩٢/١، ٩٣)، والفصل (٢٠١/١).

(٣) انظر ابن حزم : الإحكام (٩٠٦/٧). وانظر إنكاره على الفقهاء أنهم لا يجعلون النصوص كالنص الواحد (٩٢٧/٧ / إحكام).

(٤) ابن حزم : المحلى (٢٦٥/٣).

(٥) انظر ابن حزم : المحلى (٦٦/٣).

الجمع في أي مورد، سواء أكان عقائدياً أم فقهياً، أم اجتماعياً مادام يندرج تحت النص، وهذه بعض النماذج الكاشفة للآلية الحزمية في جمع النصوص الشرعية القرآنية والحديثية.

النموذج الأول: في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ ... ﴾ [البقرة/١٠٢] يقول ابن حزم: "قال الله عز وجل ﴿ جَاعِلِ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً أُوْلِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [فاطر/١] فكل الملائكة رسل الله عز وجل بنص القرآن، والرسل معصومون، فصح أن هاروت وماروت المذكورين في القرآن لا يخلو أمرهما من أحد وجهين لا ثالث لهما:

- إما أن يكونا جنيين من أحياء الجن .

- وإما أن يكونا ملكين أنزل الله عز وجل عليهما شريعة حق ثم نسخها(*)، فصارت كفراً، كما فعل بشريعة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام، فتمادى الشياطين على تعليمها وهي بعد كفر ... اهـ[١].

هنا بيان واضح وانطلاق صريح من السياق القرآني دون الالتفات إلى غيره من خرافات وإسرائيليات[٢]. ففي آية البقرة إثبات الملائكية لهاروت

(*) في الفصل (مسخها).

(١) ابن حزم : الفصل (٣٠٥/٣)، وقد رجح ابن حزم كونهما شيطانين، انظر في هذا: الفصل (٦٢/٤)، والأصول والفروع (٢٦٢/١-٢٦٤).

(٢) انظر بسط المسألة عند الطبري : جامع البيان (٦٣٢/١-٦٥١) حيث أتى بهذه الإسرائيليات، ومال إلى أنهما ملكان، وأيضاً ابن كثير: تفسير (١٣٥/١-١٤٣) ومال إلى ما مال إليه الطبري، ولكنه حاول الجمع فذهب إلى تخصيص هذين الملكين وإخراجهما من جملة الملائكة في العصمة، وانظر أيضاً القرطبي: الجامع (٣٦/٢-٤٩) ولكنه رجح أنهما شيطانان، وراجع أيضاً

وماروت، وهذه مقدمة ضرورية، وفي آية فاطر إثبات الرسالية للملائكة وهذه مقدمة ضرورية ثانية . ولما كانت الرسل معصومة، أفاد ذلك نتيجة ضرورية وهي كون هاروت وماروت معصومين، وهذه نتيجة يمكن الوصول إليها من طريق أخرى، وهي أنهما ملكان ، والملائكة معصومة ؛ للآيات الواردة في ذلك، فتكون النتيجة أيضاً أنهما معصومان.

وهذه النتيجة الضرورية أفضت بابن حزم إلى حل الإشكال عن طريق الاجتهاد الضروري وهذا قول مُسدد(1).

النموذج الثاني: يقول ابن حزم: "وأخبر عليه السلام أنه رأى سدرة المنتهى في السماء السادسة(*)، وقال تعالى: ﴿ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴾ [النجم/١٤-١٥] فصح أن جنة المأوى هي السماء السادسة(**)، وقد

السيوطي: الدر المنثور (١/٩٧-١٠٣)، وكل الأخبار الواردة في ملائكيتهما لا يصح منه شيء مرفوع، وغالب الظن أنها من الإسرائيليات فيضرب عليها لمخالفتها النقل والعقل، والأصل تنزيه الملائكة عن مثل هذه الخرافات التي نقلها المفسرون، انظر في هذا القرطبي : الجامع (٤٦/٢) وأبوالسعود: التفسير (١٦٥/١).

(١) ذلك أن لا تمحل فيه ولا تكلف؛ بل هو إعمال للنصوص جميعاً ؛ ولذلك بعد أن حسن القرطبي الوقف على ﴿ يعلمون الناس السحر ﴾ واعتبار (ما) التالية نافية، ونصر كونهما ليسا ملكين قال (الجامع - ٤٤/٢)، «وهذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل وأصح ما قيل فيها ولا يلتفت إلى سواه» اهـ.

(*) أخرج البخاري (٣٢٠٧- بدء الخلق). ومسلم (٢٦٤، ٢٦٥- إيمان) واللفظ للبخاري، من حديث مالك بن صعصعة إخبار النبي ﷺ برحلة الإسراء والمعراج وأنه رأى في السماء السابعة إبراهيم الخليل ثم قال: «فرفع لي البيت المعمور... ورفعت لي سدرة المنتهى. وأخرجه أيضاً مسلم (٢٥٩- إيمان) من حديث أنس بن مالك مرفوعاً وفيه "... ثم عرج بي إلى السماء السابعة... ثم ذهب بي إلى السدرة المنتهى».

(**) هي السماء السابعة كما وردت النصوص، ولعله خطأ من الناسخ أو نحوه .

أخبر الله عز وجل أنها الجنة التي يدخلها المؤمنون يوم القيامة فقال تعالى: ﴿ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة/١٩] فليس لأحد بعد هذا أن يقول إنها جنة غير جنة الخلد. وأخبر عليه السلام أنه رأى الأنبياء عليهم السلام في السموات سماء سماء(*). ولاشك في أن أرواح الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الجنة(**) فصح أن الجنات هي السموات ا هـ[1].

اختلف العلماء في الجنة التي أخرج آدم منها، هل كانت في السماء أم لا؟[2]، كما اختلفوا هل هي جنة الخلد أم لا؟[3]، فمن اهتم وراعى النظر العقلي في النص الشرعي في سياق القصة دون أن يجمع النصوص يمكن أن يذهب إلى أنها ليست في السماء، وليست جنة الخلد ؛ إذ كيف يعصى في جنة الخلد؟ الخ ... من هذه الوجوه، ويحمل معنى الهبوط في قوله تعالى: ﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ [البقرة/٣٨] على معنى الانتقال لا معنى النزول من أعلى إلى أسفل،

(*) انظر ما سبق من رؤيته ﷺ في رحلة المعراج الأنبياء في السماء سماء سماء وراجع أيضاً مسلم (٢٥٩-٢٦٤- كتاب الإيمان). وفي الباب عن مالك بن صعصعة وأنس رضي الله عنهما.

(**) قال تعالى: ﴿ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴾ [النساء /٦٩] فعلم أن الأنبياء أعلى مقاما من الشهداء. وأخرج مسلم (١٨٨٧- إمارة) من حديث عبدالله بن مسعود مرفوعاً أن أرواح الشهداء في جوف طير خضر... تسرح من الجنة حيث شاءت. وعليه بوب مسلم، كما أخرجه أحمد بلفظ قريب (٣٨٦/٦) من حديث كعب بن مالك مرفوعاً.

(١) ابن حزم. الفصل (١٤١/٤، ١٤٢).

(٢) انظر: بسط الخلاف عند أبي حيان: البحر (١٥٦/١، ١٥٧) ومال إلى أنها في السماء، وانظر ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية /٤٢٣، ومفصلاً جداً انظر ابن القيم: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح /٢١-٤٣- جدة، مكتبة المدني للطباعة، ١٩٨٣م، وانظر أيضاً مع ترجيح أنها في السماء الطبري: جامع البيان (٢٥٣/١) و(١٩٠/٨، ١٩٢)، والقرطبي: الجامع (٣٢٧/١).

(٣) انظر مع ما سبق القرطبي : الجامع (٣٠٢/١، ٣٠٣).

وهذا مذهب كثير من المعتزلة(١). ومن أعمل النصوص جميعها فأتى بسياق قصة آدم في مواضعها وسياق سورة النجم وأيضاً النصوص الحديثية يفضى ضرورة إلى القول بأن الجنة في السماء، وهذا قول جمهور أهل السنة(٢).

النموذج الثالث: يقول ابن حزم : "وقد صلى رسول الله ﷺ خلف أبي بكر وعبدالرحمن بن عوف، وبهذا صح أن أمر رسول الله أن يؤم القوم أقرأهم فإن استووا : ندب لا فرض، فليس لفاضل بعد هذا أن يمتنع من الصلاة خلف من هو دونه ... ا هـ»(٣).

من صيغ الوجوب صيغة الأمر(٤)، وهنا أمره ﷺ : «يؤم الناس أقرأهم لكتاب الله؛ فإن كانوا في القراءة سواء فأفقههم»(٥)، ولكنه أمر غير مجرد ؛ بل هو مصروف إلى معنى الندب(٦) بجمعه مع فعله ﷺ ؛ إذ صلى عليه الصلاة والسلام خلف أبي بكر(٧) وخلف عبدالرحمن بن عوف(٨)، وهذا استدلال أثري

---

(١) انظر القرطبي : الجامع (٣٠٢/١) وعَدَّلْتُ عبارة القرطبي «مذهب المعتزلة» إلى مذهب كثير من المعتزلة إذ نقل أبوحيان في البحر (١٥٧/١) قول الجبائي أن الجنة «كانت في السماء السابعة لقوله ﴿اهْبِطُوا...﴾ اهـ..

(٢) حكى ابن بطال كما نقل القرطبي في الجامع (٣٠٢/١)- إجماع أهل السنة على أن الجنة التي أهبط منها آدم عليه السلام هي جنة الخلد وذكر أبو حيان : البحر (١٥٧/١) أن هذا القول قول الجمهور، ومال إليه ونصره.

(٣) ابن حزم : الفصل (٣١/٥).

(٤) انظر ص١٥٦، ١٥٧.

(٥) صحيح. أخرجه مسلم (٢٩٠، ٢٩١- مساجد) من حديث أبي مسعود الأنصاري مرفوعاً.

(٦) في صرف الأمر من الوجوب إلى الندب عند القرينة، انظر الأنصاري : فواتح الرحموت (٣٧٨/١). والعلوي الشنقيطي : نشر البنود (١٤٣/١، ١٤٤). والشوكاني : إرشاد الفحول /٨٣. وانظر في هذا أيضاً وحوله الغزالي : المنخول / ٢٠١-٢٠٤. وابن الجوزي : الإيضاح /١٢٥.

(٧) أخرج أحمد بإسناد صحيح- بأكثر من لفظ- من حديث عائشة صلاته ﷺ خلف أبي بكر، وفي بعض ألفاظ الحديث أنه صلى قاعداً خلف أبي بكر في مرضه الذي مات فيه انظر (١٥٩/٦- مسند أحمد).

(٨) أخرج هذا الخبر ابن ماجه (١٢٣٦) بإسناد صحيح من حديث المغيرة بن شعبة.

يتفق مع المعتقد الصحيح خلافاً لأهل الأهواء والبدع(١).

النموذج الرابع: فيقول ابن حزم: "وأما قوله عليه السلام «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً»(*) و«بادروا الصبح بالوتر»(**) فندب، لما قد بينا من أن الوتر ليس فرضاً ، ومن فعله عليه السلام ؛ إذ صلى ركعتين بعد الوتر غير ركعتي الفجر(***)، ولقوله عليه السلام لأبي هريرة أن لاينام إلا على وتر(****)، فلايجوز ترك بعض كلامه لبعض، وليس هذا مكان نسخ ؛ لكنه إباحة كله" ا هـ(٢).

هذا الموطن ليس من مواطن تعارض النصوص فيمكن أن يتصور النسخ

---

(١) في جواز صلاة المفضول وراء الفاضل أو من هو أدنى منه ديانة أو علماً، انظر مثلاً ابن تيمية : مجموع الفتاوى (٢٣/٣٤٣، ٣٥٣ وما بعدها في مواضع).

(*) صحيح. أخرجه البخاري (٩٩٨- كتاب الوتر)، ومسلم (١٥١- مسافرين) وقريباً منه أخرج أحمد (٢/٣٩، ١٥٠) من حديث عبدالله بن عمر مرفوعاً به.

(**) **صحيح**. أخرجه مسلم (١٤٩- مسافرين) وأحمد (٢/٣٧، ٣٨)، والترمذي (٤٦٧) والحاكم (١/٣٠١- المستدرك) من حديث عبدالله بن عمر مرفوعاً به ، وصححه الترمذي والحاكم ووافقه الذهبي.

(***) أخرج الترمذي (٤٧١) بإسناد حسن كما ذكر العلامة أحمد شاكر عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان يصلي بعد الوتر ركعتين، وقريباً منه أخرج النسائي (٣/٢٥١- باب إباحة الصلاة بين الوتر وركعتي الفجر) من حديث عائشة رضي الله عنها، وحديث عائشة أخرجه أيضاً ابن ماجه (١١٩٦) بلفظ «كان رسول الله ﷺ يوتر بواحدة، ثم يركع ركعتين وهو جالس» قال البوصيري، أحمد بن أبي بكر (ت٨٤٠هـ) هذا إسناد صحيح ورجاله ثقات، انظر له : مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (٢/٣٩٥)؛ تحقيق موسى محمد وعزت علي ٠- القاهرة : دار الكتب الحديثة، ١٩٨٣م، كما أخرجه أيضاً بإسناد حسن : أحمد (٥/٢٦٠) من حديث أم أمامة مرفوعاً، وفيه أنه كان يقرأ فيهما بالزلزلة والكافرون.

(****) صحيح أخرجه بلفظ قريب ، البخاري (١١٧٨ - تهجد) . و(١٩٨١ - صوم) وقريباً منه أحمد (٢/٢٢٩ - المسند) . والدارمي (١٤٥١ - صلاة) . والترمذي (٤٥٥) .

(٢) ابن حزم : المحلى (٣/٤٩، ٥٠) .

لبعضها[1] ؛ بل هو من النصوص الثابتة التي تدل بمجموعها، وبذا فإن النصوص الواردة في الصلاة بعد الوتر تُعدُّ قرائن صارفة للأمر الوارد في النصوص الأخرى من الوجوب إلى الندب وهو حمل قوي[2].

النموذج الخامس: يقول ابن حزم: "في نص القرآن دليل على صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وعلى وجوب الطاعة لهم، وهو أن الله تعالى قال مخاطباً نبيه ﷺ في الأعراب : ﴿ **فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا** ﴾ [التوبة/٨٣]، وكان نزول سورة براءة التي فيها هذا الحكم بعد غزوة تبوك - بلاشك -... ولم يغز عليه السلام بعد غزوة تبوك إلي أن مات ﷺ . وقال تعالى أيضا: ﴿ **سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ** ﴾ [الفتح/١٥] فبين أن العرب لايغزون مع رسول الله ﷺ بعد تبوك أبداً، ثم عطف سبحانه وتعالى

---

(١) ذلك أن رهطاً ذهبوا إلى تعارض النصوص هنا ؛ بل إن طائفة أخرى أنكروا صلاة ركعتين بعد الوتر ، حتى قال ابن تيمية (٩٣/٢٣ - مجموعة الفتاوى) وأكثر الفقهاء ما سمعوا بهذا الحديث ا هـ ، ومن هؤلاء المنكرين الإمام مالك : انظر في هذا : ابن القيم : زاد المعاد في هدي خير العباد (٣٢٣/١) ؛ تحقيق الأرناؤوط ·- ط١٤ ·- بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٦م .

(٢) وقول ابن حزم يتفق مع قول أبي دواود وشارح سننه ، الخطابي البستي ، حمد بن محمد (ت ٣٨٨هـ): معالم السنن شرح سنن أبي داود (٢٤٧/١، ٢٤٨) ·- ط١ ·- بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤١٦هـ ، ١٩٩٦م ، وهو قول الجمهور كما حكاه الصنعاني في : سبل السلام (٣٩٠/٢) ؛ بل نقل الاتفاق على عدم وجوبه ابن تيمية في المجموع (٩٣/٢٣) ، وانظر أيضاً : ابن دقيق العيد ، محمد بن علي (ت ٧٠٧هـ) : إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ؛ تحقيق أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي ، القاهرة ، ١٩٥٥م . وصديق حسن خان : الروضة الندية (١١٥/١) ونصره بشدة .

عليهم إثر منعه إياهم من الغزو مع رسول الله ﷺ وأغلق(*) لهم باب التوبة، فقال تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [الفتح/١٦]، فأخبر تعالى أنه سيدعوهم غير النبى ﷺ إلى قوم يقاتلونهم أو يسلمون ووعدهم على طاعة من دعاهم إلى ذلك بجزيل الأجر العظيم وتوعدهم على عصيان الداعي لهم إلى ذلك العذاب الأليم.

قال أبو محمد: ومادعا أولئك الأعراب أحد بعد رسول الله ﷺ إلى قوم يقاتلونهم أو يسلمون إلاّ أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم؛ فإن أبا بكر رضي الله عنه دعاهم إلى قتال مرتدي العرب ، بنى حنيفة وأصحاب الأسود وسجاح وطليحة والروم والفرس وغيرهم، ودعاهم عمر إلى قتال الروم والفرس، وعثمان دعاهم إلى قتال الروم والفرس والترك، فوجبت طاعة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم بنص القرآن الذي لايحتمل تأويلاً ؛ وإذ قد وجبت طاعتهم فرضاً، فقد صحت إمامتهم وخلافتهم رضي الله عنهم ا هـ(١).

تنوعت عبارات المفسرين في تعيين المقصود من قوله تعالى ﴿أُولِي بَأْسٍ﴾ على أقوال هي : الروم ، الفرس ، الروم والفرس ، بنو حنيفة أتباع مسيلمة الكذاب، هوازن وثقيف وغطفان في حنين ، عموم المشركين ، لم يأتوا بعد(٢).

(*) وفي الفصل : غلق ، والصواب ما أثبت هنا .

(١) ابن حزم : الفصل (١٧٨/٤، ١٧٩) .

(٢) انظر هذه الأمثال عند : الطبري : جامع البيان (١٠٧/٢٦، ١٠٩) . والقرطبي : الجامع (٢٧٢/١٦) . وأبي حيان : البحر (٩٤/٨) . والماوردي ، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ) : تفسير الماوردي (٢١٥/٥، ٢١٦) -. ط١ -. بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٤م ، البغوي ، الحسين ابن مسعود (ت ٥١٠هـ) : تفسير البغوي (٣٠٢/٧)، دار طيبة ، الرياض، السعودية - ١٤١٢هـ. ١٩٩٢م ، وابن كثير : التفسير (١٩٠/٤) . والسيوطي : الدر المنثور (٧٢/٦، ٧٣) .

وعلى الرغم من توقف بعض المفسرين عن تعيين المقصود[١] عند النظر في هذه الأقوال في ضوء مجموع النصوص الواردة في سورتي التوبة والفتح نستطيع أن نخرج بأن الدعوة للقتال كانت بعد وفاته[٢] ﷺ . وكما أن النص أتى ذاكراً أمرين هما الإسلام أو القتال ولم يذكر الجزية، فخرج من ذلك فارس والروم؛ لأنهم أهل كتاب، وإذا استبعد قول (لم يأتوا بعد) بناء على المعلومات المتوافرة من سير أحداث هذه الفترة، فلم يبق إلاَّ أتباع مسيلمة والمشركون، ولم يدع إلى قتالهم إلاَّ المذكورون ولاسيما أبو بكر[٣].

هذا ويمكن أن يؤول معنى «يسلمون» أي يستسلمون وينقادون[٤]، وعليه فإن الكل محتمل عدا من قاتلهم النبي ﷺ في حياته ليشمل المرتدين والمشركين وأهل الكتاب من الفرس والروم، ومعلوم أن قتالهم قام به أيضاً المذكورون رضي الله عنهم، ولعل أول من أصّل البحث في هذه الآيات لينتهي إلى إمامة أبي بكر هو الإمام أبوالحسن الأشعري ، وكأن ابن حزم اطلع على هذا

---

(١) انظر مثلاً : الطبري ، حيث يقول (٢٦/١٠٨، ١٠٩ - جامع البيان) "لم يوضع لنا الدليل من خبر ولا عقل على أن المعنى بذلك هوازن ولا بنو حنيفة ... ولا أعيان بأعيانهم ... ولا قول فيه أصح من أن يقال كما قال الله جل ثناؤه أنهم سيدعون إلى قوم أولي بأس شديد" ا هـ وكأن ابن كثير مال إلى هذا ، فقد ذكر الأقوال دون ترجيح ، انظر له : التفسير (٤/١٩٠) .

(٢) في هذا انظر ، القرطبي : الجامع (١٦/٢٧٢، ٢٧٣) حيث نصره بشدة ، ويؤيده قوله تعالى في سورة التوبة ﴿فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ﴾ ؛ أي إلى غزوة أخرى غير تبوك ، ﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾ أي من الأعداء ، وهذا إخبار في معنى النهي للمبالغة وقد وقع كذلك ، انظر هذا عند : أبي السعود : تفسير (٢/٤٣٣) .

(٣) انظر في هذا : أبو حيان . البحر (٨/٩٤) . وأبو السعود . التفسير (٥/٦٠٠) .

(٤) انظر هذا المعنى عند : أبي السعود : تفسير (٥/٦٠٠) .

الاجتهاد الأشعري ؛ إذ ما أقرب الشبه بينهما[1] وتوظيف جمع النصوص في ضوء السياق الخارجي التاريخي للدلالة بهذا المجموع على هذا الاستدلال، لايخفى أنه استدلال حسن وجيه.

إذا كان مجموع النصوص يؤدي إلى بيان الدلالة وإيضاحها، فإنه من الباب نفسه جمع ألفاظ النص الواحد؛ لما قد يشوب بعض هذه الألفاظ من الإبهام أو الالتباس الذي غالباً ما يكون من جهة أحد الرواة، فتأتي الألفاظ الأخرى من الطرق الصحيحة مزيلة هذا الإبهام ورافعة هذا الإشكال، ومن ذلك قول ابن حزم في بيان كذب النصارى في أناجيلهم "فإن قالوا : فإن في صحيح حديثكم أن نبيكم ﷺ قال وأشار إلى غلام بحضرته من بني النجار : "إن استكمل هذا عمره أدرك الساعة "فمات ذلك الغلام في حد الصبا، وأنه كان يقول للأعراب إذا سألوه متى تقوم الساعة؟ فيشير إلى أصغرهم ويقول: "إن استكمل هذا عمره لم يأته الموت حتى تقوم الساعة".

قلنا : هذا الغلط غلط فيه قتادة ومعبد بن هلال فحدثا به عن أنس(*) - على ماتوهماه من معنى الحديث (**) ، ورواه ثابت بن مسلم البناني عن أنس كما قاله رسول الله ﷺ بلفظه فقال (قامت عليكم

---

(١) انظر ، أبو الحسن الأشعري ، علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤) : الإبانة عن أصول الديانة/ ٢٥٢ - ٢٥٥ ؛ تحقيق د . فوقية حسين محمود ،- ط١ ،- القاهرة : دار الأنصار ، ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م .

(*) أخرج مسلم (٢٩٥٣ - فتن) من طريق قتادة عن أنس مرفوعاً بلفظ «إن عمر هذا لم يدركه الهرم حتى تقوم الساعة»، وأخرج مسلم (٢٩٥٣ - فتن) من طريق معبد بن هلال عن أنس مرفوعاً بلفظ «إن يؤخر هذا فلن يدركه الهرم حتى تقوم الساعة» .

(**) لم يتوهماه عن أنس - كما سنرى - إن شاء الله .

ساعتكم)(*)، وهكذا رواه الثقات أيضاً عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها عن النبى ﷺ (**) كما رواه ثابت عن أنس، وقالت: إنه عليه السلام قال: «إن هذا لايستوفي عمره حتى تقوم ساعتكم» يعني وفاة أولئك المخاطبين له(***). وهذا هو الحق الذي لاشك فيه، ولاخلاف من أن ثابتاً أثقف لألفاظ الأخبار من قتادة ومعبد، فكيف وقد وافقته أم المؤمنين...؟ ونحن لاننكر غلط الراوي إذا قام البرهان على أنه خطأ، وقد صح في القرآن والأخبار الثابتة من طريق عمر بن الخطاب رضي الله عنه وابنه وغيرهما عن النبى ﷺ(****)، أنه لايدري أحد متى تقوم الساعة غير الله تعالى .... ا هـ(١) .

لقد حاول ابن حزم جمع ألفاظ هذه الأخبار، ولكنه بدلاً من إتمام الجمع وتكميله ذهب إلى تغليط روايتي قتادة ومعبد عن أنس مقدماً رواية ثابت عن

(*) لم يروه ثات البناني عن أنس بهذا اللفظ ؛ بل أخرج مسلم (٢٩٥٣ - فتن) وأحمد (٢٢٨/٣، ٢٦٩ - المسند) من طريق ثابت البناني عن أنس أن رجلاً سأل النبي ﷺ متى تقوم الساعة ؟ وعنده غلام من الأنصار .. فقال رسول الله ﷺ «إن يعش هذا الغلام فعسى أن لا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة» وأخرجه أيضاً أحمد (٢١٣/٣) ، بإسناد ضعيف من طريق الحسن عن أنس مرفوعاً بلفظ «إن يعش هذا فلن يبلغ الهرم حتى تقوم الساعة» .

(**) أخرج البخاري (٦٥١١ - رقاق) . ومسلم (٢٩٥٢ - فتن) واللفظ للبخاري عن عائشة قالت : كان رجال من الأعراب جفاة يسألون النبي ﷺ فيسألونه متى الساعة ؟ فكان ينظر إلى أصغرهم فيقول : «إن يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم» .

(***) وبذلك فسره هشام بن عروة بن الزبير أحد رواة حديث عائشة إذ قال مفسراً : يعني موتهم ، وهذا الإدراج المفسر وصله البخاري في الحديث المذكور .

(****) انظر البخاري (٤٧٧٨ - تفسير) من حديث ابن عمر مرفوعاً «مفاتيح الغيب خمس ، ثم قرأ ﴿إن الله عند علم الساعة﴾ ومسلم (١ - كتاب الإيمان) من حديث ابن عمر عن أبيه - وهو حديث جبريل المشهور - وفيه قوله ﷺ - عندما سأله جبريل عن الساعة - «ما المسئول عنها بأعلم من السائل».

(١) ابن حزم : الفصل (٥٩/٢ ، ٦٠) .

أنس ظناً منه أن رواية (ثابت) موافقة رواية عائشة في خبر «ساعتكم» وبذلك يكون الوهم قد أصاب كلا الراويين عن أنس، وقد مر في التخريج أن رواية ثابت عن أنس متفقة مع رواية قتادة ومعبد عن أنس، وبذلك كانت هذه الروايات جميعها تمثل لفظاً واحداً وهو «الساعة» وأتى لفظ (عائشة أم المؤمنين) «ساعتكم» حاكما ومبيناً على هذا اللفظ المشكل[١] الذي يأتي للدلالة على معان عدة[٢]. وكان الأحرى بابن حزم بناءً على قاعدته في جمع الألفاظ أو النصوص ... أن يعمل هذه الألفاظ جميعا بالتوفيق بين هذه الروايات كما فعل برواية عائشة مع هذه الروايات، وهو التأويل السديد وغيره يتأمل فيه[٣].

المطلب الثاني: الجمع بين النصوص

يرى ابن حزم أن إعمال بعض النصوص وعدم إعمال بعضها الآخر إهمال للشرع[٤]؛ إذ ليس بعض النصوص أولى بالاتباع من بعضها الآخر[٥]؛ ولذلك يذهب إلى فرضية استعمال كل النصوص الواردة في الباب، فلا يحل الاقتصار على بعضها؛ إذ ليس بين النصوص تعارض أصلاً، فالنصوص من

---

(١) لقد ذكر الراغب في «المفردات ص / ٢٥٤ ، ٢٥٥ أن الساعة تطلق على ثلاثة أشياء ، الساعة الكبرى ، وهي بعث الناس للحساب ، والوسطى : وهي انقراض القرن من الناس ، والصغرى : وهي موت الإنسان ، فساعة كل إنسان موته .

(٢) نقل ابن حجر : الفتح (٣٧١/١١) قول عياض «حديث عائشة هذا يفسر حديث أنس وأن المراد ساعة المخاطبين اهـ» .

(٣) نقل ابن حجر في الفتح (٣٧١/١١) تأويلات عدة ولكنه استبعدها وهجنها .

(٤) لا يرى ابن حزم عدم إعمال النص إلاَّ في حالين فقط : أن يكون منسوخاً بالنص الصحيح أو أن يكون ضعيف النقل ، يقول (٦٧١/٦ - إحكام) "لا يجوز أن تبطل آية آية أخرى ولا حديث حديثاً آخر إلاَّ من طريق النسخ أو يكون أحد الحديثين ضعيف النقل ، فليس داخلاً حينئذ فيما أمرنا بطاعته اهـ» وانظر له حول هذه الفكرة : الإحكام (٩٤٠/٧) و(١١٦٢/٨) .

(٥) انظر : ابن حزم . النبذ / ٧١ ، والمحلى (٥١/١) .

عندالله، وما كان من عندالله فلا يختلف ولايتكاذب[1]، وبالتالي فإنه يجب - عند تعارض الأدلة في باب - الإقبال على النصوص الواردة في هذا الباب" والنظر في استعمالها كلها وفي تغليب أحد الحكمين على الآخر على ماجاء في ذلك عن الصحابة رضي الله عنهم وعن التابعين رحمهم الله[2]. وبذلك فإن الأصل هو تعين الجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض إذا صحت[3].

إذن نحن أمام مستويين عند تعارض النصوص، الأول: أن يعمل بها جميعاً، والثاني : الترجيح بينهما وفق التصورات المنضبطة بأقوال المتقدمين من الصحابة والتابعين، ويهمنا المستوى الأول الذي يحاول التوفيق بين النصوص وإعمالها جميعاً، لما يتميز به هذا العمل من جهد عقلي وعلمي ، وسنعرض بعض النماذج التي تبرهن على القدرات العلمية الاجتهادية الحزمية في التوفيق بين النصوص وإزالة ماقد يتوهم منها من تعارض.

النموذج الأول: في بيان أحد الوجوه في الرد على ابن النغريلة اليهودي فيما زعمه من تناقض قوله تعالى : ﴿ هَذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴾ [المرسلات/٣٥، ٣٦]، وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا ﴾ [النحل/١١١] يقول ابن حزم: "إن هاتين الآيتين بينتان لا اختلاف بينهما أصلاً، وأن النطق المنفي عنهم في الآية الأولى والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها: إنما ذلك فيما عصوا فيه خالقهم تعالى، كما قال عز وجل في آية أخرى ﴿ الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [يس/٦٥] فلا عذر لكافر ولالعاص أصلا ولاكلام لهم، وأما الجدال الذي ذكر

(١) انظر : ابن حزم . الفصل (٢٤٣/٤) ، والمحلى (٢٢٠/٢) .
(٢) انظر : ابن حزم . المحلى (١١/٣) .
(٣) انظر : الشوكاني . نيل الأوطار (٣٨/٣) .

الله تعالى حينئذ لكل نفس عن نفسها: فإنما هو في طلب مظالمهم بعضهم من بعض؛ فإن الله لا يضيع شيئًا من ذلك على ماصح عن النبي ﷺ من أن يوم القيامة يُقتصُّ للشاة الجماء من الشاة القرناء(*).

وبيان هذا الذي قلنا: أن المعذرة إنما هي إلى الله تعالى، ولاعذر يوم القيامة لمن كفر بالله تعالى أو بنبيّ من أنبيائه وخالف الإسلام، وهذا هو الذي يكون يوم القيامة ولا يعذر عليه أحد [والجدال(**)] إنما هو مصدر جادل يجادل جدالاً، وجادل هو فعل من فاعلين، ولاينكر أحد هذا من أهل اللغة، فالله تعالى لايجادل، وإنما يجادل الناس بعضهم بعضًا، فكل أحد حينئذ يجادل مَنّ ظلمه ليقتص منه، وهذا مالا يَعْرَى منه مؤمن ولا كافر، فاستبان معنى الآيتين بظاهرهما دون تكلف تأويل ....ا هـ[1].

لا تعارض بين الآيات الدالة على النطق والأخرى النافية له، وكما هو مقرر أن الجمع إعمال للنصوص ؛ وبذا فإن الجمع مقدم على توهم الاضطراب ضرورة. وقد أجيب عن هذا الموضع بعدة وجوه منها، أولاً : أن القيامة مواطن وأوقات، ففي بعضها ينطقون وفي بعضها لا ينطقون، وعبر عن كل وقت بيوم، ثانياً: أنهم لاينطقون بما لهم فيه فائدة . ومالا فائدة فيه كالعدم[2] وواضح أن

(*) صحيح . أخرجه أحمد (١/٧٢) من حديث عثمان مرفوعاً بلفظ "إن الجماء [وهي الشاة ليست لها قرون] لتقتص من القرناء يوم القيامة .

(**) ما بين المعكوفين سقط من رسالة الرد على ابن النغريلة .

(١) ابن حزم : ٤٩/٣ ، ٥٠ - رسائل / الرد على ابن النغريلة .

(٢) انظر هذا الجمع عند ، الزمخشري : الكشاف (٣/ ٢٠٥) . والقرطبي : الجامع (١٦٦/١٩) وأبي السعود : التفسير (٥/ ٨٠٨) وأبي حيان : البحر (١٩/ ١٦٦) والألوسي : روح المعاني (١٧٧/٢٩) . وزاد الشنقيطي وجهاً ثالثاً أن عدم الكلام بعد أن يقال لهم ﴿ اخسئوا فيها ولا تكلمون ﴾ فينقطعون ولا يبقى إلاَّ الزفير والشهيق ، إلاَّ أنه أرجعه إلى الوجه الأول . انظر له : دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب / ٣٠٦ - مصر : مؤسسة قرطبة ، (د . ت).

جمع ابن حزم كان فريدًا؛ إذ جمع النصوص متسقًا مع أصوله في اتباع ظاهر النصوص من جهة وموظفًا الأداة اللغوية في بعض الجوانب من جهة ثانية. وجمعه جمع حسَن متجه.

النموذج الثاني: يقول: "واستدركنا بياناً زائدًا في قول النبي ﷺ في أن فاطمة سيدة نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة(*)، فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث، وإنما ذكر عليه السلام السيادة ولم يذكر الفضل، وذكر عليه السلام في حديث عائشة الفضل نصاً، يقول عليه السلام «وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»(**) قال أبومحمد: والسيادة غير الفضل، ولاشك أن فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين بولادة النبي ﷺ لها، فالسيادة من باب الشرف لا من باب الفضل، فلا تعارض بين الحديثين ألبتة والحمدلله رب العالمين، وقد قال ابن عمر رضي الله عنه - وهو حجة في اللغة العربية -: كان أبوبكر خيراً وأفضل من معاوية، وكان معاوية أسود من أبي بكر، ففرق ابن عمر - كما ترى - بين السيادة والفضل والخير اهـ[1].

مسألة التفضيل بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما من المسائل التي

(*) صحيح . أخرجه البخاري (٦٢٨٥ ، ٦٢٨٦ - استئذان) . ومسلم (٢٤٥٠ - فضائل الصحابة) . وأحمد (٢٨٢/٦) - واللفظ للبخاري - من حديث عائشة أن النبي ﷺ سار فاطمة بقوله «يا فاطمة ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين أو سيدة نساء هذه الأمة» الحديث .

(**) صحيح . أخرجه البخاري (٣٧٦٩ - فضائل الصحابة) من حديث أبي موسى الأشعري مرفوعاً به، كما أخرجه البخاري أيضاً (٣٧٧٠ - فضائل الصحابة) . وأحمد (١٥٦/٣) من حديث أنس بن مالك مرفوعاً بلفظه .

(١) ابن حزم : الفصل (٢٠٣/٤ ، ٢٠٤) .

اختلف فيها العلماء(1)، وسر الخلاف مايبدو من هذا التعارض بين النصوص، وبذا انقسم العلماء: فمنهم من قدم عائشة ومنهم من قدم فاطمة ومنهم من توقف في المسألة(2)، وهناك من حاول الجمع بتحرير محل التفضيل(3). وموقف ابن حزم يدل على إعمال للنصوص بمقتضى منهجه الظاهري الذي ينطلق به من النصوص دون تأويل أو صرف دلالى لم يأت به نص، وجمعه جمع سديد.

والنموذج الثالث: يقول ابن حزم: "الفقراء هم الذين لاشيء لهم أصلا والمساكين هم الذين لهم شيء لايقوم بهم ... فإن قيل: لم فرقتم بين المسكين والفقير؟ قلنا لأن الله تعالى فرق بينهما ... فإن الله تعالى يقول: ﴿ **أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ** ﴾ [الكهف/٧٩] فسماهم تعالى مساكين ولهم سفينة، ولو كانت تقوم بهم لكانوا أغنياء بلا خلاف، فصح اسم المسكين بالنص لمن هذه صفته ... [ثم يروى بسنده أن رسول الله ﷺ قال: «ليس المسكين الذي ترده الأكله والأكلتان والتمرة والتمرتان»، قالوا: فما المسكين يارسول الله؟ قال: «المسكين الذي لايجد غنى ولايفطن لحاجته فيتصدق عليه»(*). قال أبو محمد: "فصح

(1) انظر هذا الاختلاف على ما سيأتي: المازري: المعلم (٢/٣٢٤، ٣٢٥) . وابن حجر: فتح الباري (٧/١٣٦). وبدر الدين العيني، محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ): عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١٣/٢١٩) و(١٣/٣٢٦ ، ٣٢٧) . والقاري ، ملا علي القاري (ت ١٠١٤هـ) : شرح ملا علي القاري على الفقه الأكبر لأبي حنيفة / ١٢٠، ١٢١ ٠- ط٢ ٠- القاهرة : البابي الحلبي ، ١٣٧٥هـ ، ١٩٥٥م.

(2) نقل المازري : المعلم (٢/٢٢٥) توقف الأشعري ، كما توقف فيها البدر العيني في عمدة القاري (١٣/٢١٩).

(3) حيث ذكروا : إن كانت المفاضلة بالعلم فعائشة مقدمة ، وإن كان بالسيادة ففاطمة مقدمة بأنها بضعة من النبي ﷺ . وهو حسن مقارب لما ذكر ابن حزم . نقله عن ابن القيم السفاريني: لوامع الأنوار (٢/٣٧٤).

(*) **صحيح** . أخرجه بلفظ قريب جداً البخاري (١٤٧٩ - زكاة) ومسلم (١٠٣٩ - زكاة) وأحمد (٢/٣١٦) من حديث أبي هريرة مرفوعاً به ، كما أخرجه بلفظ قريب أحمد (١/٣٨٤) من حديث عبدالله بن عمر مرفوعاً .

أن المسكين هو الذي لايجد غنى إلاَّ أن له شيئاً لايقوم به فهو يصبر [ويطوى(*)] وهو محتاج ولايسأل، وقال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر/٨] فصح أن الفقير الذي لامال له أصلاً؛ لأن الله تعالى أخبر أنهم أخرجوا من ديارهم وأموالهم، ولايجوز أن يحمل ذلك على بعض أموالهم؛ فإن قيل: قد قال الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ [البقرة/٢٧٣] قلنا: «صدق الله، وقد يلبس المرء في تلك البلاد إزاراً ورداء خلقين غسيلين لايساويان درهما، فمن رآه كذلك ظنه غنيّاً، ولايعد مالا ما لابد له منه مما يستر العورة إذا لم تكن له قيمة...اهـ»[1].

تتقارب النصوص في هذا الباب أحياناً وتتباعد موهمة التعارض أحيانا أخرى، وقد حاول بعض أهل الجمع بأن جعلوا الدلالة بين هذين اللفظين تخضع لاقترانهما أو افتراقهما؛ فإن افترقا دَلَّ كل منهما على معنى صاحبه، وإن اجتمعا افترقا في الدلالة[2] ولكن ليبقى حالهما عند الاجتماع، فما دلالة كل منهما، وأيهما أشدّ حاجة من الآخر؟ هذا مما وقع الخلاف والتأويل فيه[3].

وجمع ابن حزم ومحاولته الوقوف إلى عمق الدلالة من مجموع النصوص اجتهاد حسن.

(*) في المحلى (ينطوي) وأقرب معانيها لهذا السياق «ضمور البطن» "انظر: (٢٧٢٩/٤ - اللسان) ولا يخفى أنه قد يكون من غير جوع؛ ولذا فإن الأقرب (يطوى) بمعنى الجوع، انظر: لابن منظور. اللسان (٢٧٣٠/٤).

(١) ابن حزم: المحلى (١٤٨/٦، ١٤٩).

(٢) انظر، ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٦٧/٧).

(٣) انظر هذا الخلاف وترجيح الفقير في الحاجة على المسكين، الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية/ ٧٧، ٧٨. والقرطبي: الجامع (١٦٨/٨ - ١٧١). وانظر له أيضاً: (١١/ ٣٤).

المبحث الثانى :

العقل

العقل الذي يوظفه ابن حزم لتأويل النصوص وبيان مقصودها، يقصد به تارة العقل المجرد، كما يقصد به تارة أخرى العقل الوظيفي ؛ أي مايكون بالعقل من تصورات شرعية مؤسسة على خلفية عقلية عقدية يستصحبها في تأويل النصوص. ولبيان أثر هذين العقلين في تأويل النصوص، قُسم هذا المبحث إلى المطلبين الآتيين : -

الأول: العقل المجرد ودوره في تأويل النصوص.

الثانى: التصورات الشرعية وأثرها في تأويل النصوص.

المطلب الأول: العقل المجرد ودوره في تأويل النصوص

وهنا يبدو دور العلاقات والوظائف العقلية من: معرفة البدهيات والوقوف على معطيات الحواس وتوظيفها الخ... من صور النشاط العقلي في توجيه الخطاب الشرعي وتأويله، ولنرى كيف وظف ابن حزم هذا النشاط العقلي في تأويل النصوص نستعرض هذه النماذج الآتية:

النموذج الأول: يقول ابن حزم : "فأما النوع [يقصد من الألفاظ] الذي هو كلي اللفظ جزئي المعنى، فهو كقول الناس في معهود خطابهم (فسد الناس)، وإنما المراد بعضهم، وهذا يعلم ببديهة العقل؛ لأن الناس لايفسدون كلهم إلاَّ بذهاب الفضائل جملة ... ومن هذا النحو قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران/١٧٣] وهذا معلوم بالعقل أنه تعالى إنما عنى بعض الناس؛ لأنه ممتنع لقاء جميع الناس لهم مخبرين ا هـ»[١].

(١) ابن حزم : ٢٧٨/٤ - رسائل / تقريب .

تكرر لفظ «الناس» مرتين، ولكن الأول غير الثاني؛ إذ «الناس» في الأول هم المثبطون الذين أرسلهم أبوسفيان أو هو من أرسله أبوسفيان، وإنما أتى بلفظ الجنس؛ لأنه من جنس الناس، كما يقال: فلان يركب الخيل ويلبس البرود، وماله إلاّ فرس واحد وبرد واحد؛ أو لأنه حيث قال ذلك لم يخل من ناس من أهل المدينة يضامونه ويصلحون جناح كلامه ويثبطون مثل تثبيطه ... وبذلك تحمل اللام على العهد في اللفظين[1]. وإذا كان المفسرون انطلقوا من معرفة أسباب النزول؛ فإن ابن حزم انطلق من بنية النص العقلية ذاتها، فليس من معقولية الدلالة أن يكون الناس في الموضعين واحداً وهذا توجيه جيد يشير بجلاء إلى أن ابن حزم إنما يلتفت إلى المعارف الخارجية عندما لاتسعفه دلالة البنية.

النموذج الثاني: يقول ابن حزم: "فإن الله عز وجل لما أثبت الزيادة في الإيمان، علمنا بضرورة العقل أن ماثبت فيه زيادة فلابد من أن يقع فيه النقص؛ لأن الزيادة إذا أزيلت من الشيء الذي زيدت فيه: فقد نقص ذلك الشيء، فهذا مالايصح في العقل غيره، وقد علمنا أن التصديق لاينقص، ولو نقص التصديق لبطل كله؛ لأنه لايتبعض، ولايسمى بطلان الشيء بالكلية نقصاً، وإنما يسمى نقصاً ماذهب بعضه وبقي بعضه، وبهذا يبطل قول من تأول في قول الله عز وجل: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ [التوبة/١٢٤] أن معناه: زادتهم تصديقاً بالآية المنزلة؛ إذ لو كان ذلك كما ذكره لكان من لم يصدق بتلك الآية المنزلة قد بقي معه من إيمان شيء ونقص؛ إذ من لم يصدق بآية واحدة كمن لم يصدق

(١) انظر ، الزمخشري: الكشاف (١/٤٨٠ ، ٤٨١ - بتصرف يسير) ، وفي هذا أيضاً انظر ، البغوي (١/١٣٨) والماوردي : تفسير (١/٤٣٨) والبيضاوي : تفسير (١/١٩٠) وأبو حيان : البحر (٤/١١٨) . والسمين الحلبي ، شهاب الدين أبو العباس بن يوسف (ت ٧٥٦هـ) : الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (٢/٢٦١) محقق -٠ ط١ -٠ بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م، وانظر أيضاً، الآلوسي: روح المعاني (٣/١٢٦) والقاسمي : محاسن التأويل (٤/٢٩٥).

بالجميع، ومن كانت هذه صفته فإنما يسمى كافراً ولايسمى ناقص الإيمان. إذن قد قدمنا أنه لاتكون الزيادة إلاَّ في مكان النقص، فصح بما ذكرنا أن مراد الله تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ أراد عملا واجتهاداً؛ لأن العمل هو الذي يزيد وينقص وهو الذي يتبعض وهو الذي يسمى ترك بعضه نقصاً ويسمى الإكثار منه زيادة، وأما إيمانهم بالله تعالى وبرسوله فهو إيمان منهم بكل ماينزل من عند ربهم عز وجل على نبيهم ﷺ فيما يستأنفون، لازيادة في ذلك التصديق بنزول ماينزل، ولانقص منه بتأخر نزول مالم ينزل، فصح بهذا قول أصحابنا أهل السنة اهـ»[1].

الإيمان لغة: التصديق على قول الجمهور[2]، والقول المحقق عند جماهير السلف والخلف - حتى صار الاتفاق عليه - أن الإيمان كلمة باللسان وعمل بالجوارح واعتقاد بالقلب يزيد وينقص[3]، وإنما وردت شبهة عدم زيادته من

(١) ابن حزم: الأصول والفروع (١/١٣٥، ١٣٦). وليس هذا قول أهل السنة، فقد نقل النووي عبارات المتقدمين من أهل السنة في أن الإيمان لما بطن والإسلام لما ظهر، وأن الإيمان تصديق القلب وعمل الجوارح وإقرار اللسان ... إلخ من عباراتهم ثم قال (١/١٤٨ - شرحه على مسلم): فإذا تقرر ما ذكر من مذاهب السلف وأئمة الخلف فهي متظاهرة متطابقة على كون الإيمان يزيد وينقص، وهذا مذهب السلف والمحدثين وجماعة من المتكلمين اهـ. وانظر بسط هذا عند ابن تيمية في مواطن من كتاب الإيمان، فانظر مثلاً (٧/٥٥١ - ٥٧٥ / مجموع الفتاوى).

(٢) انظر: ص/١٢١، من هذا الباب وسترى هناك من خالف هذا المعنى، وانظر: لابن الجوزي: نزهة الأعين / ١٤٦.

(٣) انظر: ابن أبي عاصم، الضحاك بن مخلد (ت ٢٨٧هـ). كتاب السنة (٢/٤٤٧)؛ تحقيق الألباني -ط٢- بيروت: المكتب الإسلامي ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م. والبيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة /٩٨-١٠٥- القاهرة: دار السلام العالمية للطبع ١٩٨٤م. والنووي: شرح مسلم (١/١٤٦ وما بعدها). وابن تيمية: مجموع الفتاوى (٧/٢٢٣ - ٢٣٧، ٦٤٢). وصديق حسن خان: قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر /٨٠ وما بعدها؛ تحقيق د. عاصم القريوتي -ط١- القاهرة: دار الكتب السلفية، ١٩٨٤م. والقاسمي: محاسن التأويل (٤/٢٩٥).

جهة استلزام الزيادة عارض النقص ؛ إذ النقص والزيادة نسبيان عرضيان ؛ ولذلك وردت عبارة بعض المتقدمين بالقول بزيادته دون ذكر نقصانه استمساكاً بظاهر النص اللفظي[1] ولعل المقصود من ذلك الاحتراز مما فهمه أكثر المتكلمين -مؤخرا- الذين أنكروا زيادته ونقصانه، وقالوا : متى قبل الزيادة كان شكاً وكفراً[2] ولذلك حاول بعض محققي المتكلمين - وكأن ابن حزم تأثر بهم- الجمع بين ظواهر النصوص في زيادته وعبارات الصحابة والتابعين ومن بعدهم في زيادته ونقصانه ، بأن ذهبوا إلى أن الإيمان الذي أصله التصديق لا يزيد ولا ينقص وإنما تتفاوت الأعمال والطاعات وتتفاضل، ولازم هذا أن يكون إيمان الجهلة من الناس كإيمان النبيين والصديقين من حيث الأصل[3]!! وهذا إيراد قوي ، والصحيح هو مذهب السلف : أن الإيمان الذي أصله التصديق يزيد وينقص "يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة: ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل... وأما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم ونحوهم ليسوا كذلك، فهذا مما لا يمكن إنكاره، ولا يتشكك عاقل في أن تصديق أبي بكر الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق آحاد الناس... الخ اهـ»[4].

النموذج الثالث: يشرع التسوك في أي وقت من رمضان، ولكن كرهه

---

(١) نقل هذا ابن تيمية عن مالك في إحدى روايتيه ، انظر : مجموع الفتاوى (٧/٢٢٣) .

(٢) النووي . شرح مسلم (١/١٤٨) .

(٣) ولذلك نجد بعض من ذهب إلى أن المؤمنين متساوون في الأصل أي التصديق والاعتقاد والتوحيد لا يجوزون أن يقال إيماني كإيمان جبرائيل أو الأنبياء أو حتى إيمان أبي بكر وعمر !! انظر مثلاً ، ملا على القاري وشرحه على الفقه الأكبر / ٨٨، ٨٩ .

(٤) النووي : شرح مسلم (١/١٤٨ ، ١٤٩) .

بعض أهل العلم ولم يبطلوا به الصيام(١)، يقول ابن حزم: "واحتج الشافعي بالخبر الثابت «إن خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك» (*) قال أبو محمد: «الخلوف خارج من الحلق وليس في الأسنان، والمضمضة تعمل في ذلك عمل السواك وهو لا يكرهها... وقد حض رسول الله ﷺ على السواك لكل صلاة(**) ولم يخص صائماً من غيره. فالسواك سنة للعصر وللمغرب وسائر الصلوات أهـ»(٢).

الخُلُوف -لغة-: تغير رائحة الفم أو طعمه(٣)، وهذا التغير محله ليس الأسنان، وإذا كان؛ فإن المضمضة تعمل في الأسنان عمل السواك، فلماذا لا تشرع في وقت كراهية التسوك للصائم؟ لا سيما في وجود هذا الحض النبوي العام. ولا ريب أن كلام ابن حزم قوي معتبر(٤).

المطلب الثاني: التصورات الشرعية وأثرها في تأويل النصوص

تصورات ابن حزم هي ما قام البرهان الضروري على صحتها، وبالتالي تمثل هذه التصورات البعد المنطقي العقلي الذي يستصحبه في تأويل النصوص

---

(١) وهو قول الشافعي والأوزاعي وذهب إليه عطاء ومجاهد ، وهو مروي عن ابن عمر ، انظر : الخطابي، معالم السنن (٢/٩٤) .

(*) صحيح . أخرجه البخاري (١٨٩٤ و ١٩٠٤ – صوم) مسلم (١٦٣ – ١٦٥/ صوم) . وأحمد (٢/٢٣٢) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ "لخلوف" .

(**) أخرج البخاري (٨٨٧ – الجمعة) . ومسلم (٢٥٢ – طهارة) - واللفظ لمسلم - من حديث أبي هريرة مرفوعاً "لولا أن أشق على المؤمنين (وفي لفظ : على أمتي) لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة" .

(٢) ابن حزم : المحلى (٦/٢١٦ ، ٢١٧) .

(٣) انظر : الفيروزابادي : القاموس المحيط (٣/١٣٣) . وانظر العيني : عمدة القاري (٩/٩) .

(٤) وانظر قريباً مما ذكر ابن حزم ، الصنعاني : سبل السلام (١/٥٩، ٦٠) وانظر أيضاً استحبابه في كل وقت : ابن دقيق العيد : الإحكام (١/١٠٥) والشوكاني : نيل الأوطار (١/١٠٧) .

ابتداءً أو تأويلها بنفي ما قد يتوهم بها من معانٍ فاسدة تصادم هذه المعتقدات الراسخة، ومنها النماذج الآتية:

- **النموذج الأول**: فيمن استدل على تعمد الأنبياء الذنب ووقوعهم فيه بقوله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ...﴾ [الأنبياء/ ٨٧] يرد ابن حزم "أمَّا إخبار الله تعالى أن يونس ذهب مغاضبا، فلم يغضب ربه قط، ولا قال الله تعالى أنه غاضب ربه، فمن زاد هذه الزيادة كان قائلا على الله الكذب وزائداً في القرآن ما ليس فيه، هذا لا يحل ولا يجوز أن يظن بمن له أدنى مسكة من عقل أنه يغاضب ربه تعالى، فكيف أن يفعل ذلك نبي من الأنبياء: فعلمنا يقيناً أنه إنما غاضب قومه ولم يوافق ذلك مراد الله عز وجل، فعوقب بذلك. وإن كان يونس عليه السلام لم يقصد بذلك إلاَّ رضاء الله عز وجل اهـ»[١].

اختلف المفسرون في معنى ذهابه مغاضباً، على من كان غضبه؟ فمنهم من قال: كان مغاضباً لربه[٢]، وفيه نظر[٣]. والقول الثاني: أنه ذهب مغاضبا لقومه: أي ذهب مغضباً على قومه لإصرارهم على الكفر، فبرم بهم لطول ما ذكرهم فلم يذكروا، فراغمهم وهجرهم ظناً منه أن ذلك يسوغ له، ومثله لم يؤذن له فيه، وما فعل هذا إلاَّ غضباً لله وأنفة لدينه[٤]. وهذا هو الأليق لمقام النبوة والرسالة؛ إذ كيف يتعمد مخالفة ربه ومغاضبته، ولو فعل ذلك أحد من صالحي البشر لاستهجن عليه، فكيف بمن اصطفاه الله بالإنباء؟!!!

---

(١) ابن حزم: الفصل (٤/٣٥، ٣٦).

(٢) نقله الطبري عن جماعة من السلف، انظر: جامع البيان (١٧/١٠١، ١٠٢).

(٣) ذلك أنه فضلاً عن مخالفته لرسوخ الاعتقاد من عدم تصور تجاوز النبي الأدب مع ربه تعالى، فكل الأخبار الواردة لا يصح منها بشيء. وبسط هذا يحتاج إلى مقام أطول.

(٤) انظر في هذا، الزمخشري: الكشاف (٢/٥٨١). والألوسي: روح المعاني (١٧/٨٣).

- **النموذج الثاني**: يقول: وأما قول إبراهيم عليه السلام لقومه: إذ رأى الكوكب ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام/ ٧٦] فإنما كان تقريراً لهم وتبكيتاً(*) لا استدلالاً، ومعاذ الله أن يقر إبراهيم بالعبودية لأحد دون الله تعالى، ومن كان مثل إبراهيم ممن سبقت له من الله تعالى سابقة علم في انتخابه للرسالة والخلة لا يستدل بكبر الشمس على ربوبيتها وهو يرى الفلك أكبر منها، فصح أن ذلك توبيخ لهم على فساد استدلالهم في عبادتهم للنجوم، وأن هذا إنما هو كما قال: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان/ ٤٩]: أي عند نفسك في الدنيا وعند قومك المغرورين، وإلا فهو في تلك الحال الذليل المهان اهـ(١).

اختلف المفسرون في مقام إبراهيم هنا، هل هو مقام الناظر أم المناظر، فمنهم من أجرى اللفظ على ظاهره مطلقا، ليذهب إلى أنه مقام نظر واستدلال، وأن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام عبد الكوكب حتى غاب، وعبد القمر حتى غاب وعبد الشمس حتى غابت، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام/ ٧٧](٢) ..

ومنهم من أجرى اللفظ على ظاهره المباشر كالأول مع الاعتذار أنه فعل هذا في حال طفولته قبل أن يثبت عنده دليل(٣) . ومن المفسرين من ذهب إلى أنه كان مقام مناظرة، وهذا منه عليه السلام على سبيل المجاراة؛ فإن المناظر كي

(*) ذكر هذا الوجه عن بعض المفسرين ، الطبري : جامع البيان (٧/٣٢٥) .

(١) ابن حزم : الإحكام (٥/٧٤٠) .

(٢) أسنده الطبري في جامع البيان (٧/٣٢٣) إلى ابن عباس ، وإسناده فيه كلام ، كما نقله أيضاً ابن الجوزي في "زاد المسير في علم التفسير" (٣/٧٤) - طا ٠ - بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٣٨٥هـ ، ١٩٦٥م .

(٣) نقله أيضاً الطبري : جامع البيان (٧/٣٢٤) وابن الجوزي : زاد المسير (٣/٧٤) ، كما نقلا وجهاً ثالثاً وهو أنه من باب الاستفهام ثم حذفت همزة الاستفهام والأصل (أهذا ربي؟) وضعفه ابن الجوزي.

يدلل على فساد قول : يحكيه ثم يكر عليه بالإبطال، وذلك بأن يبين لهم عمليا أن شيئاً منها لا يصح ولا يصلح أن يكون إلهاً لكونه حادثاً وأن وراءه مُحْدثاً هو مدبر طلوعه وأفوله، فيبين لهم بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل[1].

والحق الحقيق بالقبول الذي هو على ظاهر السياق والسباق أنه كان مناظراً: لكونه قد أوتي رشده من قبل بنص الآيات، ولكون الله سبحانه وتعالى قد عصم أنبياءه من الكفر مطلقا[2]، وفهم وتأويل ابن حزم لهذا النص يعد اجتهاداً سديداً في ضوء التصورات العقائدية المؤسسة على مجموعة النصوص الشرعية[3].

- **النموذج الثالث:** فيمن سأل عن قوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَىٰ ﴾ [آل عمران/ ٣٦] . يقول ابن حزم: "قيل له : الآية على ظاهرها، ولا شك في أن الذكر ليس كالأنثى: لأنه لو كان كالأنثى لكان أنثى، والأنثى أيضاً ليست كالذكر: لأن هذه أنثى وهذا ذكر، وليس هذا من الفضل في شيء ألبتة، وكذلك الحمرة غير الخضرة، والخضرة ليست كالحمرة، وليس هذا من باب الفضل؛ فإن اعترض معترض بقول الله تعالى : ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [البقرة/ ٢٢٨] قيل له: إنما هذا في حقوق الأزواج على الزوجات، ومن أراد حمل هذه الآية على ظاهرها لزمه أن يكون كل يهودي وكل مجوسي وكل فاسق من الرجال

---

(١) انظر في هذا ، الزمخشري : الكشاف (٣١/٢) . وابن الجوزي : زاد المسير (٧٤/٣) وابن كثير: التفسير (١٥١/٢، ١٥٢) ، والألوسي : روح المعاني (١٩٨/٧) .

(٢) انظر في هذا الترجيح : ابن كثير : التفسير (١٥١/٢، ١٥٢) . وابن المنير ، أحمد بن محمد المالكي (ت ٦٨٣هـ) : الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (٣٠/٢-٣١) طبع على هامش كشاف الزمخشري . وانظر ، الألوسي : روح المعاني (١٩٩/٧) .

(٣) والعجب من ظاهرية الطبري المفرطة حين يرجح عبادة إبراهيم الخليل للكوكب مخطئاً سوى هذا القول : يقول : (جامع البيان) (٢٢٦/٧) "وفي خبر الله تعالى عن إبراهيم حين أفل القمر (لئن لم يهدني ربي) الدليل على خطأ هذه الأقوال التي قالها هؤلاء القوم ، وأن الصواب من القول في ذلك : الإقرار بخبر الله تعالى الذي أخبر به عنه والإعراض عما عداه ا هـ !!!

أفضل من أم موسى وأم عيسى وأم إسحاق عليهم السلام، ومن نساء النبي ﷺ وبناته، وهذا كفر... بإجماع الأمة اهـ[1].

ذكر المفسرون أن المقصود: بأن الذكر الذي طلبت ليس كالأنثى التي وهبت لها، وبذا تحمل اللام في الذكر والأنثى على العهد، كما يمكن أن تحمل على الجنس ويكون المقصود أن الأنثى لا تصلح لما يصلح له الذكر من خدمة المسجد والإقامة فيه ومخالطة الأجانب الخ... لما يلحق الإناث من الحيض والنفاس[2]. وهذه معان استنباطية بناء على مراعاة السياق ومعرفة الحس، ولكن يختلف ابن حزم في منطلقه عنهم: إذ ينطلق من تصوراته العقلية الشرعية التي منها قناعته بتساوي النساء مع الرجال حتى في النبوة[3]، بل إنه يلزم من ذهب إلى تفضيل الرجال بهذا الإلزام المذكور في النموذج، ويذهب إلى أن من النساء من هن أفضل من الرجال كأمهات المؤمنين؛ إذ هن أفضل من سائر الصحابة، وبالتالي تمسك ابن حزم بظاهر اللفظ الليسي دون أن يجتهد - كما فعل في النموذجين السابقين، وآية ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾.

ولا شك أن المقصود ليس الإخبار الليسي؛ إذ لو كان لم يكن له معنى، فكل أحد يعلم أن الذكر ليس كالأنثى[4]، وبالتالي فإن النفس تستريح إلى أن المقصود ليس مجرد الإخبار، ولكنه إخبار عن أم قانتة لم تحصّل ما كانت تطلب، فكأنها تعتذر بأن المولود لن يكون بالصورة التي نذرت[5].

---

(١) ابن حزم: الفصل (٢٠٤/٤).

(٢) انظر، الزمخشري: الكشاف (٤٢٥/١). وابن الجوزي: زاد المسير (٣٧٧/١). والسمين: الدر المصون (٧٤/٢). والألوسي: روح المعاني (١٣٥/٥، ١٣٦).

(٣) انظر: ص/١٠١، ١١٩. وانظر: ذهابه إلى نبوة مريم وأم موسى إلخ... ص/١٢٨ من هذا الكتاب.

(٤) انظر، السمين: الدر المصون (٧٤/٢).

(٥) حول هذا المعنى انظر، ابن الجوزي: زاد المسير (٣٧٧/١).

المبحث الثالث :

معارف ملابسة النصوص

ويقصد بها مجموعة المعارف المتعلقة بالنصوص وهي خارجة عنها، وأقصد بها مثل علوم: أسباب النزول ، ومورد الحديث ، والمعارف التاريخية الملابسة للنصوص، وهي معارف وعلوم اهتم بها علماء القرآن والحديث وغيرهم من المشتغلين بالنص الشرعي . وقد سبقت الإشارة إلى توظيف ابن حزم هذه المعرفة التاريخية الملابسة للنصوص للخروج بحكم عام يمثل ما توحيه النصوص بكليتها [1]. وسيقسم هذا المبحث إلى المطالب الآتية:-

الأول : سبب النزول وأثره في تأويل النصوص.

الثاني : مورد الحديث ودوره في تأويل النصوص.

الثالث : المعارف التاريخية المتعلقة بالنص ودورها في تأويله.

المطلب الأول : سبب النزول وأثره في تأويل النصوص

وتحته ما يمثله من هذه النماذج:

- **النموذج الأول** : في قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ [البقرة/ ١٤٣] . يقول ابن حزم : وقد نزلت على الرسول ﷺ وهو يصلي إلى [بيت] المقدس(*)، فقد سمى الصلاة إيماناً، فهذا اسم شرعي قد نقله الله عز وجل

---

(١) انظر : المبحث السابق .

(*) في الأصول والفروع (البيت) وهذا السبب أخرجه البخاري (٤٠ : الإيمان) من حديث البراء وأخرجه الترمذي بإسناد صحيح (٢٩٦٤ - تفسير) والبيهقي في «الاعتقاد» (٩٩) من حديث ابن عباس . وانظر : مقبل بن هادي الوادعي . الصحيح المسند من أسباب النزول (٢٢) ٠- القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، ١٤١٠هـ ، ١٩٩٠م .

[إلى][*] الصلاة.... كما نقل اسم الزكاة عن التطهر إلى إعطاء مال بصفة ما.... اهـ[1].

والإيمان لغة عند الأكثرين التصديق[2]، ولكن يمكن أن تتنوع دلالتها بتنوع السياق المسوقة فيه[3]، وهنا يأتي سبب النزول ليوجه دلالة السياق إلى معنى الإيمان ليطلقه على الصلاة وهذا ظاهر، فقد نقل هذا التوظيف عن بعض المتقدمين وهو الحق[4].

- **النموذج الثاني**: ذهب بعض إلى جواز تعمد الأنبياء الذنوب لولا عفو الله بهم مستدلين بقوله تعالى ﴿ **لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ [الأنفال/ ٦٨] يرد ابن حزم قائلا: فإنما الخطاب في ذلك للمسلمين لا لرسول الله ﷺ، وإنما كان ذلك إذ تنازعوا في غنائم بدر فكانوا هم المذنبين المنشقين عليه، يبين ذلك قوله تعالى ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ** ﴾ [الأنفال/ ١] وقوله تعالى في هذه السورة نفسها النازلة في هذا المعنى ﴿ **يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ** ﴾ [الأنفال/ ٦]، وقوله تعالى قبل ذكر الوعيد

(*) في الأصول والفروع (على).

(١) ابن حزم: الأصول والفروع (١٣٥/١).

(٢) انظر: المبحث السابق.

(٣) انظر في هذا مثلاً: الراغب: المفردات / ٢٢، وابن الجوزي: نزهة الأعين /١٤٥، ١٤٦.

(٤) ورد تفسير الإيمان بالصلاة عن الصحابة، فقد أخرج أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود (ت ٢٠٤هـ) من حديث البراء بن عازب قال: مات قوم كانوا يصلون نحو بيت المقدس فأنزل الله عز وجل ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾: أي صلاتكم إلى بيت المقدس، انظر: مسند أبي داود الطيالسي ح/٧٢٢ - بيروت دار المعرفة، (د. ت). وهذا تفسير البخاري وفقهه حيث بَوَّب على هذه الآية فقال: باب الصلاة من الإيمان وقول الله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ وأتي بحديث البراء (٤٠ - إيمان).

بالعذاب الذي احتج به من خالفنا ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾ [الأنفال/ ٦٧] فهذا نص القرآن، وقد رد الله عز وجل الأمر في الأنفال المأخوذة يومئذ إلى رسول الله ﷺ ... اهـ»[١].

وتوجيه ابن حزم فيه توظيف جيد لدلالات المفردات المسوقة في الخطاب، لا سيما في ضوء أسباب النزول الموجهة للدلالة الصحيحة للخطاب[٢].

المطلب الثاني: مورد الحديث ودوره في تأويل النصوص

تكلم المتقدمون من الصحابة والتابعين عن سبب الحديث ومناسبته[٣] واستعمل الأصوليون "سبب ورود الحديث بوصفه إحدى الأدوات المساعدة الترجيحية الخارجة عن بنية النص[٤]، ومن خلال ما تقدم وفي ضوء ما جمعه الباحث واطلع عليه، فإنه يطمئن إلى تعريفه بأنه : التوقيت أو المناسبة التي قيل فيها أو من أجلها الحديث[٥]، وهو يناسب بما يعرف حديثاً من الاهتمام بالجانب الاجتماعي للنص ليمكن تحليله وفهم مكوناته اللغوية دون انحراف أو خلط دلالي. ويمكن لنا أن نستعرض بعض النماذج التي تمثل الاهتمام بهذا الأمر .

- **النموذج الأول**: يقول ابن حزم: قول رسول الله ﷺ لِعَلِيّ رضي الله عنه

---

(١) ابن حزم : الفصل (٤/٤٧) .

(٢) فقد أخرج الحاكم «المستدرك» (٢/٣٢٩ ، ٣٣٠) من حديث سعد بن أبي وقاص قال: «أصبنا دنيا مع رسول الله ﷺ فأنزل الله عز وجل ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ .. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. والدنيا التي يقصدها سعد، هي الغنائم التي كانت لا تحل لهم قبل ، انظر تفصيل ذلك عند : مقبل : الصحيح المسند / ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٣) وهذا واضح لمن تتبع كتب السنة والأخبار .

(٤) انظر مثلاً بوضوح : الآمدي : الإحكام (٤/٢٦٧) .

(٥) وهو أعم وأدق مما عرفه به يحيى إسماعيل في مقدمته لكتاب السيوطي : أسباب ورود الحديث أو اللمع في أسباب الحديث / ٣٦ -٠ طا ٠- المنصورة : دار الوفاء ، ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨م حيث عرفه بأنه " ما ورد الحديث أيام وقوعه" .

«أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاَّ أنه لا نبي بعدي»(*)، قال أبو محمد: وهذا لا يوجب له فضلاً على من سواه ولا استحقاق الإمامة بعده عليه السلام؛ لأن هارون لم يل أمر بني إسرائيل من بعد موسى عليهما السلام، وإنما ولي الأمر بعد موسى عليه السلام يوشع بن نون(**) فتى موسى وصاحبه الذي سافر معه في طلب الخضر عليهما السلام، كما ولي الأمر بعد رسول الله ﷺ صاحبه في الغار الذي سافر معه إلى المدينة. وإذن لم يكن علي نبياً كما كان هارون نبياً، ولا كان هارون خليفة بعد موت موسى على بني إسرائيل، فصح أن كونه رضي الله عنه من رسول الله ﷺ بمنزلة هارون من موسى إنما هو في القرابة فقط.

وأيضاً، فإنما قال له رسول الله ﷺ هذا القول إذ استخلفه على المدينة في غزوة تبوك فقال المنافقون: استقله فَخَلَّفه، فلحق عَلِيّ برسول الله ﷺ فشكا ذلك إليه، فقال له رسول الله ﷺ حينئذ أنت مني بمنزلة هارون من موسى(***)، يريد عليه السلام أنه استخلفه على المدينة مختاراً لاستخلافه كما استخلف موسى عليه السلام هارون عليه السلام أيضاً مختاراً لاستخلافه، ثم قد

(*) صحيح . أخرجه - بدون ذكر القصة - البخاري (٣٧٠٦ - فضائل الصحابة) . وابن ماجه (١١٥ - مقدمة) وقريباً منه الترمذي (٣٧٣١ - مناقب) . وأحمد (١/١٧٧ ، ١٧٩) من حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً .

(**) ذكره قتادة ووهب بن منبه . انظر ، الطبري : جامع البيان (٢/٨٠٧) . وابن كثير : التفسير (١/٣٠٠) . وليس هو - على الصحيح - المقصود بقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا...﴾ الآيات [البقرة / ٢٤٦] .

(***) أخرج النسائي ، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ) من حديث سعد قال : لما غزا رسول الله ﷺ غزوة تبوك خلف علياً بالمدينة فقالوا فيه : قلّه وكره صحبته ، فتبع عليّ النبي ﷺ حتى لحقه بالطريق ، فقال يا رسول الله : خلفتني بالمدينة مع الذراري والنساء ؟ ... فقال النبي ﷺ ما قال ، انظر للنسائي : فضائل الصحابة ح/٣٥ ، ٠- ط ٠- دار إحياء السنة النبوية الإسكندرية (د . ت) ، وأخرجه أيضاً بنحوه ابن سعد بإسناد قوي كما ذكر ابن حجر في "فتح الباري" (٧/٩٢) ، وشكوى عليّ أخرجها البخاري (٤٤١٦ - مغازي) من حديث سعد أيضاً .

استخلف عليه السلام قبل تبوك وبعد تبوك على المدينة في أسفاره رجالا سوى علي رضي الله عنه(**)، فصح أن هذا الاستخلاف لا يوجب لعلي فضلاً على غيره، ولا ولاية الأمر بعده، كما لم يوجب ذلك لغيره من المستخلفين اهـ(1).

هكذا يفرق ابن حزم بين ولاية الأمر والاستخلاف، فالاستخلاف يكون في غيبة المستخلف أو في وجوده برضاه: وذلك كاستخلاف النبي ﷺ من استخلف على المدينة في غيبته في أسفاره أو في غزواته، وكاستخلافه أبا بكر في الصلاة في مرض موته وأمره بذلك(2) . أما توليته الأمر فلا تكون إلاّ بعد وفاة صاحب الأمر. ومن هنا سمي الخليفة خليفة مطلقا دون قيد بصلاة أو سفر أو جيش الخ...: لأنه خلف غيره ، فعيلة من مخلوف، وهذه الهاء للمبالغة: كقولك عقير وعقيرة...(3)؛ ولذلك فنحن مستخلفون على الأرض ولكنا لسنا أصحاب الأمر فيها، فصاحب الأمر هو الله تعالى. وما ذكره ابن حزم يعد توظيفاً لمجموع المعارف الخارجية المتمثلة في أسباب ورود الحديث والوقوف

(**) فقد أخرج أبو داود مثلاً (٢٩٣١ - إمارة) بإسناد فيه كلام عن أنس أن النبي ﷺ استخلف ابن أم مكتوم على المدينة مرتين ، انظرهما عند : ابن هشام ، أبو محمد عبدالملك بن هشام (ت ٢١٣هـ) : السيرة النبوية ١٧٥/٢ ، ١٧/٣ ، - ط١ ، - المنصورة : مكتبة الإيمان ، ١٤١٦هـ ، ١٩٩٥م) ، وانظر مثلاً استخلافه ﷺ أبا ذر الغفاري في السنة الرابعة (١٢٠/٣ - سيرة ابن هشام) وسباع بن عرفطة الغفاري في السنة الرابعة (١٢٧/٣ - سيرة) . ونميلة بن عبدالله الليثي في السنة السابعة (٢١٠/٣ - سيرة) وأبا رهم ، كلثوم بن حصين بن عتبة الغفاري (٢٥/٤ - سيرة) وأخرج الخبر الأخير ابن إسحاق مسنداً من حديث ابن عباس .

(١) ابن حزم : الفصل (١٥٩/٤ ، ١٦٠) .

(٢) أخرجه البخاري (٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٢، ٦٨٣ - أذان) . و(٣٣٨٤ ، ٣٣٨٥ - أنبياء) . والدارمي (٨٢ - مقدمة) . والنسائي (٧٤/٢ - كتاب الإمامة) من حديث عائشة مرفوعاً .

(٣) ابن حزم : الإحكام (٩٨٣/٧) .

على الملابسات التاريخية المتعلقة بالنصوص، وذلك للخروج بالفهم والتأويل الصحيح للحديث المراد فهمه وإزالة اللبس عنه.

- **النموذج الثاني**: في قوله ﷺ للذي خطب المرأة ولا شيء معه: «التمس ولو خاتماً من حديد»[1]، ينقل قول بعض المالكية «إنما كلفه عليه السلام خاتما مزيناً مليحاً يساوي ربع دينار»[2]، ويرد ابن حزم فيقول: "هذا وهم، يسمعون حكاية كلام الرجل أنه لا يملك إلاَّ إزاره فقط وأنه لا يقدر على حيلة، فيقول له عليه السلام: «ولو خاتما من حديد» أفيسوغ في عقل من له مسكة أن يظن أن رسول الله ﷺ يكلف مَنْ هذه صفته خاتماً بديعاً يساوي ربع مثقال...؟" اهـ[3].

وتعجب ابن حزم من هذا القول - إن صح عمن نقل من المالكية - في محله، وهذا واضح من مورد الحديث.

- **النموذج الثالث**: يروي ابن حزم بإسناده إلى مالك بن الحويرث، قال: أتى رجلان إلى النبي ﷺ يريدان السفر، فقال النبي ﷺ: «إذا خرجتما فأذنّا ثم أقيما ثم ليؤمكما أكبركما»[4]، يقول ابن حزم "فإن قيل: إنما هذا في السفر،

---

(١) صحيح . أخرجه البخاري (٥١٢١ ، ٥١٣٥ - نكاح) . وأبو داود (٢١١١ - نكاح) والترمذي (١١١٤ - نكاح) وغيرهم من حديث سهل بن سعد بلفظ - واللفظ للبخاري - «أن امرأة عرضت نفسها على النبي ﷺ فقال له رجل : يا رسول الله زوجنيها ، فقال : ما عندك ؟ فقال: ما عندي شيء ، قال : اذهب فالتمس ولو خاتماً من حديد ، فذهب ثم رجع فقال : لا والله ما وجدت شيئاً ولا خاتماً من حديد ، ولكن هذا إزاري ولها نصفه ، قال سهل : وما له رداء .. الحديث .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٩١٤/٧) .

(٣) ابن حزم : الإحكام (٩١٥/٧) .

(٤) صحيح. أخرجه بلفظه البخاري (٦٣٠ و٦٥٨ - أذان) ، وبلفظ قريب أخرجه ابن ماجه (٩٧٩ - صلاة) وأحمد (٥٣/٥) من حديث مالك بن الحويرث به .

قلنا لا ؛ بل في الخروج، وهذا يقتضي الخروج من عنده عليه السلام لشأنهما، وهذا كله عموم لكل صلاة فرض..."[1].

يركز ابن حزم على إفادة الدلالة من النص ذاته فينطلق منه دون أن يلتفت إلى مورده وسببه، ولذلك أتى ابن حزم هنا بالوجه الدلالي اللغوي وقدمه على الوجه الدلالي السياقي الخارجي، وبيان ذلك: أنّ (خرج) فعل، والأفعال نكرات، وقد وقع في سياق الشرط وهو المصدر بالأداة الشرطية (إذا) فدل على العموم[2]، ولهذا خطأ من ذهب إلى تخصيص الخروج بكونه، خروج سفر: إذ الإضافة تخصيص وتقييد[3]، ولما كانت الإضافة في التصور الحزمي على المستوى الدلالي النصي غير متجهة، بقي الفعل على صورته الدلالية في إفادة العموم، في إطار هذا النسق الشرطي.

هذا هو تصور ابن حزم، وهو تصور يفخم من قيمة الدلالة اللغوية ويقدمها على الدلالة غير اللغوية، هذه الدلالة التي بمقتضاها وجّه وأوّل عدداً من النصوص ، كما مر . والباحث يميل إلى إعمال الدلالتين معاً، فيذهب أولا إلى فهم معنى الخروج من خلال المعرفة الخارجية التي أفادت من مورد الحديث أنهما يريدان السفر ، فدل ذلك على أن الخروج لهما هو خروج السفر[4] . كما

(١) ابن حزم : المحلى (١٢٤/٣) .

(٢) انظر : ص/١٦٤ من هذا الكتاب .

(٣) انظر في هذا المعنى : الشوكاني : إرشاد الفحول / ١٣٦ .

(٤) ويؤيد هذا نصاً ، ما أخرجه الترمذي (٢٠٥ - صلاة) عن مالك بن الحويرث قال : قدمت على رسول الله ﷺ أنا وابن عم لي ، فقال لنا : إذا سافرتما فأذنا ... الحديث ، قال الترمذي عقبه ، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم : اختاروا الأذان في السفر ا هـ ، وهو فقه البخاري الذي بوب عليه فقال «باب الأذان للمسافرين» انظر : (١٢١/٢ - فتح الباري) ، ويؤيد هذا عرفاً ولغة أن السفر لا يطلق إلا على مجاوزة الديار : أي الخروج منها . انظر في هذا مثلاً : ابن منظور : اللسان (٢٠٢٤/٣) وصديق حسن خان : الروضة الندية شرح الدرر البهية (١٥٠/١) - القاهرة : دار التراث (د . ت) .

يرى إعمال الدلالة اللغوية فلا يحمله على سفر دون سفر ؛ بل هو يصح في كل سفر يخرج إليه قصيراً كان أم طويلاً، أما مشروعية الأذان والإقامة للمقيم دون الخارج في سفر فليس هذا مقامه.

المطلب الثالث : المعارف التاريخية المتعلقة بالنص ودورها في تأويله

قد مر في دراسة عدد من النماذج السابقة إشارات واضحة وتطبيقات بينة للمنهج الحزمي في توظيف هذه المعارف التاريخية الملابسة للنصوص، ونزيد الصورة إيضاحاً بهذه النماذج على اختصار واقتضاب :

- **النموذج الأول**: ينكر ابن حزم على بعض الفقهاء، ذهابهم إلى وجوب الزكاة في الثياب والعروض بقوله ﷺ : «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام»[1]، ويقول إن النبي ﷺ : «قال هذا في حجة الوداع بعد نزول ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة/ ٤٣، والنور/٥٦، والمزمل/ ٢٠] بيقين، وبعد نزول ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة/ ١٠٣] بيقين لا شك فيه عند أحد من المسلمين: لأن هاتين الآيتين نزلتا في صدر الهجرة، فوجب بهذا النص أن لا يؤخذ من مال أحد شيء إلاَّ بنص على أخذه باسمه، فما نص عليه النبي عليه السلام في وجوب أخذه في الزكاة وجب قبوله، وما لم ينص على وجوبه فلا يحل أخذه لأحد، فبهذا سقطت الزكاة عن الثياب والعروض كلها على كل حال اهـ»[2].

- **النموذج الثاني**: يضعف ابن حزم عكرمة بن عمار[3] ويقول عنه «منكر

---

(١) سبق تخريجه ص / ١١٥ .

(٢) ابن حزم : الإحكام (٧/٩٩٨) . وهي مسألة تحتاج إلى بحث طويل النفس .

(٣) ليس عكرمة بالكذاب ولا بالواهي مطلقاً ؛ بل أمره على التفصيل انظر هذا التفصيل عند الذهبي: لسان الميزان في نقد الرجال (٣/٩٠ - ٩٣) ؛ تحقيق علي محمد البجاوي - بيروت: دار المعرفة (د . ت) . وابن حجر : تهذيب التهذيب (٤/١٦٥ - ١٦٧) وانتهى البحث فيه بأنه صدوق يغلط، وانظر : ابن حجر ، تقريب التهذيب ترجمة / ٤٦٧٢ .

الحديث جداً» ويذكر أنه رُوي من طريقه حديث مكذوب، فيه : أن أبا سفيان سأل النبي ﷺ أن يتزوج ابنته أم حبيبة وأن يستكتب ابنه معاوية وأن يستعمله - يعني نفسه - ويوليه.

قال أبو محمد: "وهذا هو الكذب البحت: لأن نكاح رسول الله ﷺ من أم حبيبة كان وهي بأرض الحبشة مهاجرة(*)، وأبو سفيان كان بمكة قبل الفتح بمدة طويلة، ولم يسلم أبو سفيان إلا ليلة يوم الفتح(**)، ولأن الصحيح عنه ﷺ قوله "إنا لا نستعمل على عملنا من أراده(***)... فظهر كذب رواية عكرمة بن عمار بيقين اهـ"(١).

وواضح استفادة ابن حزم بالمعطى التاريخي وتوظيفه في توهين الخبر، وهو جيد لولا شدته في جرح الرواة(٢).

- **النموذج الثالث:** يقول ابن حزم: "واحتج بعض من يكفّر من سب الصحابة رضي الله عنهم بقول الله عز وجل ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ [الفتح/ ٢٩] قال: «فكل من

(*) انظر مثلاً ، ابن القيم : زاد المعاد (١٠٩/١) .

(**) انظر ، ابن هشام : السيرة النبوية (٢٥/٤ وما بعدها) .

(***) أخرج النسائي (٢٢٤/٨ - قضاة) . وأحمد (٤١٧/٤) بإسناد صحيح من حديث أبي موسى مرفوعاً بلفظ "إنا لا نستعين في عملنا بمن سألنا" .

(١) ابن حزم : الإحكام (٧٦٤/٦) .

(٢) وقد قام كل من عمر بن محمود وحسن محمود بتتبع من جرحهم ابن حزم أو عدلهم ومقارنته بكلام أئمة الجرح والتعديل ، انظر لهما : تجريد أسماء الرواة الذين تكلم فيهم ابن حزم جرحاً وتعديلاً مقارنة مع أقوال أئمة الجرح والتعديل . - ط١ - الأردن : مكتبة المنار ، ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨م .

أغاظه أحد من أصحاب رسول الله ﷺ فهو كافر»(*). قال أبو محمد: "وقد أخطأ من حمل هذه الآية على هذا ؛ لأن الله عز وجل لم يقل قط أن كل من غاظه واحد منهم فهو كافر، وإنما أخبر تعالى أنه يغيظ بهم الكفار فقط ، ونعم هذا حق لا ينكره مسلم ، وكل مسلم فهو يغيظ الكفار ، وأيضاً فإنه لا يشك أحد ذو حس سليم في أن علياً قد غاظ معاوية، وأن معاوية وعمرو بن العاص غاظا علياً... وكلهم أصحاب رسول الله ﷺ فقد غاظ بعضهم بعضاً، فيلزم على هذا تكفير من ذكرنا وحاش لله من هذا اهـ"(١).

وهذا نموذج واضح لتوظيف المعلومات التاريخية كإيراد يلزم به المخالف مع وجاهة قوله على المستوى العقدي(٢) : ليتسنى له بذلك توجيه تأويله، وهو تأويل متجه يوافق الظاهر النصي، وقريباً منه ذهب غير واحد من أهل التفسير(٣).

* * *

(*) لعل ابن حزم يقصد مالك بن أنس الذي ذهب إلى تكفير الشيعة الرافضة الذين يبغضون الصحابة، فحكي عنه قوله " من أصبح وفي قلبه غيظ على أصحاب رسول الله ﷺ فقد أصابته هذه الآية "انظر البغوي : تفسير البغوي (٣٢٨/٧) .

(١) ابن حزم : الفصل (٢٩٤/٣ ، ٢٩٥) .

(٢) وقال بقول مالك طائفة من أهل العلم ، انظر : ما نقله الآلوسي . روح المعاني (١٢٨/٢٦) .

(٣) في هذا انظر : الماوردي : التفسير (٣٢٣/٥، ٣٢٤) . والزمخشري : الكاشف (٥٥١/٣) . وأبو السعود : التفسير (٦٠٦/٥). والسمين الحلبي: الدر المصون (١٦٧/٦) . والآلوسي: روح المعاني (١٢٧/٢٦).

الخاتمة

فبعد أن وصل الباحث إلى نهاية دراسته التي ناقشت وأظهرت عدداً لا بأس به من النتائج يمكن تلمسها في مظانها ، آن له أن يستعرض بعض النتائج العامة المتعلقة بالمنهج الظاهري إن كان في أدواته وإجراءاته ، أو في معارفه وتصوراته. وهذه النتائج هي :

١ - ميل ابن حزم إلى التقعيد والتوظيف، ففي مجال التقعيد اهتم بحد الحدود وبناء الكليات وتأسيس النظريات. وفي التوظيف تجاوز المعاني المجردة إلى المعاني الوظيفية التي فعلها واستفاد منها.

٢ - استطاع ابن حزم باقتدار تطوير المنهج الأرسطي إن كان في مقدماته أو في نتائجه، ليجعل منه برهانا عقليا حزميا منتجا بالضرورة أمكن توظيفه في تأويل الخطاب الشرعي وإلزام المخالفين سواء في العقائد أو العمليات أو كانوا فقهاء أو متكلمين أو من غير الملة.

٣ - أفضت دراستنا لمصادر الحجج عند ابن حزم إلى أن كثيراً من موارد الخلاف في هذا الجانب بينه وبين غيره من الفقهاء والأصوليين سببه تباين الأدوات الموصلة إلى النتائج.

٤ - أظهرت الدراسة أن الدليل عند ابن حزم يقوم على تلمس البراهين الضرورية والعقلية واللغوية الدلالية المنضبطة في ضوء النصوص الشرعية المشكلة جملة قضاياه ؛ وبذلك يمكن أن تقرر الدراسة أن مصادر الحجج عند ابن حزم هي: الكتاب والسنة والإجماع القطعي والاجتهاد الضروري الواقع تحت النص فلا يُخرج عنه ثم الإجماع السكوتي زمن الصحابة، ومن جهة ثانية كانت نظرية الدليل عند ابن حزم أوسع من القياس والدلالات العقلية عند الأصوليين.

٥ - لم يتناقض ابن حزم في موقفه من دراسة الصفات الإلهية فهو ينفيها جملة، وليس لله تعالى إلاَّ الاسم فقط، أما تصريحه في بعض المواضع بالصفة إنما هو من باب التوسع. وأما ما ورد في كتابه الأصول والفروع فقد أثبت الباحث تشككه في نسبة هذا الكلام إلى ابن حزم.

٦ - مصادر الحجيات المرفوضة عند ابن حزم مردها إلى الظن أو غالب الظن ولذلك لا يقرها وفق منهجه الحزمي القائم على تحري اليقين والوضوح والقطع.

٧ - يفرق ابن حزم بين التشريع والنظر، فيعطي للعقل مساحة واسعة عند النظر، بينما لا يتقدم العقل على النقل عند التشريع، ومن فروع ذلك مثلا ذهابه إلى أن الاستصحاب لا يكون إلاَّ شرعيا فقط مخالفا بذلك الأصوليين الذين جعلوه شرعياً وعقلياً.

٨ - لا يتصور ابن حزم وقوع الاستقراء التام، وإن حدث فهو يسلم به وينقاد إليه، أما الاستقراء الناقص فيرفضه ؛ إذ يخالف التصور الحزمي العقلي القائم على تحري اليقين.

٩ - لا يثبت في باب العلة إلا العلة المنصوص عليها شرعاً، أما العلة الموصوفة بالأوصاف المناسبة الاجتهادية فهو لا يقرها.

١٠- إذا كانت فلسفة القياس أن النص لم يستوعب حكم الحوادث أبداً، بدليل ورود نوازل لا ذكر لها في النصوص؛ فإن ابن حزم يرفض هذا التصور ذاهباً إلى إيعاب النص لهذه الحوادث والنوازل إما بلفظه وإما بالاجتهاد الضروري منه.

١١- كان رفض ابن حزم للقياس ليس من باب رد الفعل لتوسع الفقهاء فيه - وإن كان هذا عاملاً مساعداً - ولكن بناء على تصور عقلي وآخر تفنيدي، أما العقلي فاعتقاده أن القياس من باب الظن، وأما التفنيدي فهو المتعلق بتفنيد

شبه المحتجين بالقياس وهو تصور متأصل في لا وعيه، واستطاع الباحث تحديده من خلال تطبيقات ابن حزم وإشاراته بمحددات لغوية وأخرى عقلية ضرورية.

١٢- كانت للتصورات اللغوية أثر في بناء النسق الحزمي ؛ إذ تعد أحد محددات ومكونات المنهج الحزمي لتأويل النصوص، ولعل من أخطر هذه التصورات -لما لها من أثر مباشر في بناء منهج التأويل الحزمي- وضعية المعاني للألفاظ من جهة ومنطقية المعاني لألفاظها من جهة ثانية، ثم علاقة هذه الوضعية اللغوية بالدلالة العرفية و أيضاً علاقتها بالانتقال الدلالي وتوظيف هذا جميعاً في تأويل النصوص وتوجيهها.

١٣- تعد هذه التصورات اللغوية ذات بعد عقائدي وعقلي مؤثر في بناء مفهومه لـ "الظاهر"، ومن ثم استطاع الباحث أن يتوصل إلى مفهوم الظاهر عند ابن حزم ؛ إذ لا يمثل الظاهر معنى ساذجاً ؛ بل يعكس تصوراً منهجياً عميقاً. فالظاهر الحزمي ينقسم إلى ظاهر لغوي وآخر عقلي، ويجتهد ابن حزم في جعل معقول المعنى متسقا مع وضعية الدلالة اللفظية وذلك ليصل إلى ظاهريته المؤسسة على مراعاة اللفظ والمعنى. فإذا استقام الظاهر العقلي مع الظاهر اللغوي كان تأويله سامقاً عالياً - وهذا هو الغالب عليه - أما إذا حدث إشكال بين الظاهرين فإنه يقدم الظاهر العقلي على الظاهر اللغوي قولاً واحداً، وبذلك استقام له هذا الفهم الظاهري للنصوص، ولم يحدث تعارض مطلقاً - بمقتضى منهجه - عند تناوله للنصوص في مجالات العقيدة أو مجالات الفقه والعمليات.

١٤- تعد قضية "الاشتراك" من أوسع الظواهر الدلالية التي احتفى بها ابن حزم واستطاع توظيفها - من خلال نسقه المنهجي- في تأويل النصوص وإزالة

الإبهام عن بعض ألفاظها.

١٥- كان موقف ابن حزم من قضية "الترادف" غير متسق مع تصوراته المنهجية اللغوية والعقلية ؛ إذ يقر بالترادف التام، وكان الأولى -بمقتضى تصوره المنهجي- ألا يقبل من الترادف إلاَّ ما تعددت ألفاظه في النص فصار النص دالا عليه، وهذه نقطة بحثية تحتاج إلى نفس أطول مما بسط في دراستنا.

١٦- اهتمام ابن حزم بالدلالة إن كان على مستوى المفردات أو على مستوى التراكيب ليس عارضاً أو منفصلاً ؛ بل يعكس اهتماماً واضحاً بالدلالة بوصفها أحد مكونات المنهج الحزمي، وقد وفق ابن حزم عند توظيفه هذا المكون سواء في تأويل النصوص أو في إقامة التنظير أو في الرد على المخالف وتفنيد شبهه، ولعل دراستنا حول القياس تعكس هذه النتيجة.

١٧- يعد اهتمام ابن حزم - بما اصطلح عليه الباحث - بالسياق الخارجي اهتماما ببعد منهجي يتعاضد مع السياق اللغوي والتصورات اللغوية والعقلية في إقامة المنهج الحزمي ، وأبرزت الدراسة أنه كلما اكتملت أداة التحليل السياقي من داخل النص وخارجه كان التفسير أو التأويل أوفق وأعمق، وكلما حدث الانفصال بين صورتي السياق حدث الخطأ والمجانفة .

١٨- أمكن الخروج بالمنهج الحزمي المتكامل عند تأويله للنصوص ؛ إذ يعتمد على أدوات لغوية وأخرى غير لغوية . فاللغوية تتصل ببنية النص، وأما غير اللغوية فتتعلق بما هو خارج عن لغة النص لتستوعب العقل والحس والنصوص الأخرى المعينة على الفهم وأيضاً المعارف العامة وهي كلها أدوات استنبطها ابن حزم ووظفها في تفسير النصوص وتأويلها. وبهذا المنهج يمكن حل العديد من الإشكالات والأسئلة المتعلقة بالدرس الحزمي خصوصاً.

الموضوع | الصفحة